SANT'AGOSTINO

L'ISTRUZIONE CRISTIANA

A CURA DI MANLIO SIMONETTI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Tra il 395 e il 426 sant'Agostino scrisse, abbandonò e riprese *L'istruzione cristiana* (*de doctrina christiana*), il grande libro dal quale è discesa tutta la cultura del Medioevo. Forse nessuna delle sue opere è più complessa. Posto di fronte all'immensa ricchezza della letteratura classica, Agostino voleva proporre al sacerdote, all'intellettuale, al fedele un manuale (o un programma) di cultura cristiana, che affrontasse tutti i problemi che si presentavano alla giovane religione. Così questo libro contiene uno scorcio di teologia trinitaria; una teoria dei segni, che colpisce per la sua novità; un'analisi della cultura classica e del molto che di essa andava salvato, perché i pagani non «avevano prodotto ma estratto, per così dire, l'oro e l'argento dalle miniere della divina Provvidenza»; uno studio della Sacra Scrittura, dei suoi significati e dei suoi linguaggi, che ne difende la lettura traslata e allegorica; e infine una teoria degli stili cristiani, che culmina nell'esaltazione di san Paolo non solo come teologo ispirato ma anche come sublime retore e oratore, superiore ai modelli classici. Un grande tema sotterraneo attraversa il libro: «In questa vita mortale siamo lontani dal Signore, e se vogliamo tornare in patria, dobbiamo far uso di questo mondo senza goderne». Nessuna gioia e nessuna speranza nell'uomo: di lui possiamo godere e in lui possiamo sperare soltanto scorgendone il riflesso in Dio; nemmeno una goccia d'amore dev'essere sottratta al Signore.
Questa edizione dell'*Istruzione cristiana*, che nasce da un riesame dell'intera tradizione manoscritta, è accompagnata da un vasto commento, rivolto sia allo specialista che al lettore colto.

Manlio Simonetti insegna storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Per la collana «Scrittori greci e latini» ha curato *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990³ e 1986), il *Commento ai Salmi* di sant'Agostino (1988) e i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993); sua è anche la cura del testo critico e degli apparati scritturistici per l'edizione delle *Confessioni* agostiniane.

In sopracoperta:
Benozzo Gozzoli,
Il magistero di sant'Agostino
(affresco, particolare)
San Gimignano,
chiesa di Sant'Agostino
(foto Scala)

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO

L'ISTRUZIONE CRISTIANA

a cura
di Manlio Simonetti

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP
Credito per le imprese e le opere pubbliche S.p.A.

ISBN 88-04-37417-9

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 1994*
I edizione ottobre 1994

INTRODUZIONE

Già prima di essere consacrato presbitero (391) Agostino ebbe occasione di occuparsi dell'interpretazione della Sacra Scrittura, soprattutto in polemica con i manichei[1], e dopo quella data il suo impegno in questa attività si fece primario, connesso com'era anche con l'ufficio di predicare in pubblico, cui tanto Agostino ebbe a dedicarsi. Da poco diventato vescovo (395 o 396), egli ritenne opportuno estendere questo impegno dalla pratica dell'interpretazione del testo sacro, esercitata sia in pubblico (omelie) sia in privato (commentari), alla teoria e cominciò a dettare il *de doctrina christiana*, che va considerato non soltanto uno dei suoi scritti maggiori ma anche il trattato più importante di ermeneutica scritturistica in lingua latina che l'antichità cristiana ci abbia lasciato e che, come tale, ha esercitato un forte influsso sulla formazione culturale della cristianità medievale. Ma prima di presentarne il complesso contenuto, è indispensabile premettere qualche cenno sui tempi di composizione dell'opera e sulla sua destinazione.

1. *Cronologia e destinazione del* de doctrina christiana

1. 1. Nel riesame della sua vasta produzione letteraria che Agostino compì nelle *Retractationes* (426-427), a II 4, trattando del *de doctrina christiana*, egli scrive: «Avendo rilevato che avevo lasciato incompleti i libri *de doctrina christiana*, ho preferito completarli piuttosto che lasciarli incompleti per passare alla revisione di al-

[1] La composizione del *de Genesi contra Manichaeos* risale al 389.

tre mie opere. Perciò ho completato il libro III, che era stato scritto fino al punto in cui il Vangelo (*Ev. Luc.* 13, 21) ricorda la donna che aveva messo il lievito in tre misure di farina per farle fermentare (III, XXV 36). Ho aggiunto anche l'ultimo libro e ho completato l'opera in quattro libri: i primi tre aiutano a comprendere le Scritture, il quarto a esprimere ciò che abbiamo compreso». La sutura tra la parte lasciata incompleta e la nuova è così perfetta che, se non ce l'avesse detto Agostino, mai avremmo potuto capire che egli aveva ripreso la composizione dell'opera, circa trent'anni dopo, a partire proprio da quel punto[1]. Invece l'autore nulla dice circa il motivo che lo aveva indotto a lasciare incompleta per tanto tempo la stesura di un'opera di argomento tanto importante, giunta già tanto avanti e che è più che probabile che fosse già in circolazione[2]. In mancanza di un preciso ragguaglio da parte sua oggi lo studioso può azzardare soltanto qualche ipotesi.

Premesso che non si può *a priori* escludere una motivazione meramente accidentale[3], se dobbiamo pensare a un'interruzione intenzionale l'unica spiegazione che possiamo proporre è l'incontro di Agostino col *Liber regularum* di Ticonio, il dottore donatista che egli tanto apprezzava[4] e che con quest'opera aveva trattato un

[1] Che la composizione del *de doctrina christiana* si fosse prolungata in modo del tutto abnorme si può ricavare, anche al di fuori della notizia delle *Retractationes*, dalla convergenza di alcuni indizi interni ed esterni all'opera stessa: infatti in *Faust.* XXII 91, cioè nel 397-398, Agostino parla di libri, *quos de doctrina christiana praenotavi*, in riferimento a *Doctr.* II, XL-XLII; d'altra parte, a *Doctr.* III, XXXIII 46 egli richiama l'eresia pelagiana e gli scritti con i quali l'aveva combattuta, il che ci riporta dopo il 412; e a IV, XXIV 53 ricorda un episodio che lo aveva visto protagonista a Cesarea di Mauretania, da collocare intorno al 418. Ma senza il chiarimento che ci fornisce la notizia delle *Retractationes*, chissà che cosa avrebbero ipotizzato gli studiosi per armonizzare dati tanto discordanti tra loro.

[2] Il richiamo che Agostino fa al *de doctrina christiana* in *Faust.* XXII 91 si spiega soltanto ammettendo che l'opera già allora fosse in circolazione. Dato che il codice C, scritto in Africa all'inizio del V secolo, reca soltanto i primi due libri, se n'è dedotto che esso riproduca questa edizione incompleta dello scritto agostiniano: cfr. *infra*, p. XL e Green 1959, p. 191 sgg.

[3] Nel senso che Agostino potrebbe aver momentaneamente interrotto la dettatura dell'opera per una qualsiasi, anche banale, contingenza, e poi non l'avrebbe più ripresa a causa delle tante e continue incombenze che gremivano le sue giornate. Si tenga presente che il *de doctrina christiana* è una delle pochissime opere che Agostino ha scritto, per quanto consta a noi, di sua spontanea volontà e non perché richiesto da altri, così che non doveva tener conto dell'attesa e della sollecitazione di nessuno. D'altra parte, l'argomento dell'opera è di gran peso e stava molto a cuore ad Agostino, il che fa pensare che difficilmente egli potrebbe averne interrotto la composizione solo per un fatto accidentale.

[4] Su Ticonio cfr. nota a III, XXX 1.

tema che interferiva nel modo più diretto con quello del *de doctrina christiana*. In *ep.* 41, 2, che è del 396, Agostino richiede ad Aurelio, il vescovo di Cartagine, un giudizio sul *Liber* di Ticonio, che non sappiamo se sia stato mai dato e in che forma: la sua richiesta comunque testimonia quanto profondamente egli fosse stato impressionato dalla lettura di questo scritto[1]. Non sappiamo se Agostino lo avesse già letto prima di cominciare la dettatura del *de doctrina christiana*, ovvero ne sia venuto a conoscenza quando la sua opera era già *in itinere*. In questo secondo caso l'interruzione si spiega più agevolmente che nel primo, ma comunque la spiegazione resta la stessa: Ticonio aveva trattato il medesimo tema di Agostino, dare – cioè – alcune norme che aiutassero a interpretare le Scritture superandone le difficoltà, ma ne aveva trattato – lo vedremo tra breve – da un punto di vista diverso, che poteva apparire di maggiore significato teoretico e che senz'altro suscitava nel lettore avvertito impressione molto forte. Nulla di strano perciò che Agostino abbia ritenuto necessaria una pausa di riflessione, che il sopraggiungere di altre esigenze avrebbe tramutato in abbandono quasi definitivo[2].

In questo ordine di idee va considerato che la parte finale del libro III, che Agostino portò a termine dopo l'interruzione, è costituita in sostanza dalla ripresa, in forma abbreviata e integrata con qualche chiarimento e critica, delle regole di Ticonio, segno quanto mai eloquente del grande significato che Agostino annetteva a questo scritto; ed è fuor di dubbio che la dimensione ermeneutica del *de doctrina christiana* abbia accresciuto di parecchio il suo spessore grazie all'incorporazione dell'essenziale del *Liber regularum*. È altrettanto indubbio che, data la qualifica di eretico che aduggiava la fama di Ticonio, pur sempre donatista anche se irregolare, l'appropriazione delle sue regole, che l'Agostino del 426, ormai di fatto onnipotente, ha potuto effettuare con la massima disinvoltura, il vescovo di fresca data del 396 non se la pote-

[1] Nella lettera Agostino ricorda di aver già più volte scritto ad Aurelio su questo argomento (*sic saepe iam scripsi*).

[2] Voler precisare in modo più dettagliato perché l'incontro con Ticonio abbia fatto tanta impressione ad Agostino ci porterebbe troppo addentro nel campo delle ipotesi. Merita comunque di essere ricordata quella acuta e interessante di Pincherle 1974, p. 541 sgg., che puntualizza l'imbarazzo di Agostino nella difficoltà propostagli dall'opposto significato che presentano certi simboli scritturistici: Ticonio era molto addentro a questo argomento, ma la sua fede donatista sconsigliava ad Agostino di far ricorso a lui apertamente.

va ancora permettere: non sappiamo in quale modo egli avesse avuto allora l'intenzione di concludere, col libro III, la trattazione di argomento ermeneutico del *de doctrina christiana*, ma non certo mettendo a frutto il *Liber* di Ticonio nel modo così diretto come avrebbe fatto in seguito. Le sue reiterate richieste ad Aurelio di un giudizio sull'opera tradiscono il suo imbarazzo, nel dilemma tra l'apprezzamento per lo studioso e la condanna per l'eretico, e il silenzio di Aurelio appare di per sé eloquente indizio di un analogo imbarazzo[1]. Messa in questi termini, la decisione, da parte di Agostino, di interrompere la composizione del *de doctrina christiana* non appare eccessiva: e forse non è neppure eccessivo ipotizzare che sul momento la sua intenzione potrebbe essere stata di interromperla definitivamente. Solo quando, col trascorrere degli anni, il suo prestigio e la sua autorità si sarebbero enormemente accresciuti, mentre le condanne irrogate da Onorio ai donatisti nel 405 e 412 facevano apparire ormai in regresso il pericolo da loro rappresentato, le remore alla libera utilizzazione di Ticonio sarebbero state del tutto rimosse, e allora Agostino, ripropostasi alla sua attenzione quella vecchia opera incompiuta, avrebbe deciso di completarla.

1. 2. Meno problematica appare la questione che riguarda la destinazione del *de doctrina christiana*, anche se gli studiosi appaiono tuttora discordi tra loro e i tentativi di risolvere la questione valorizzando il titolo dell'opera si possono considerare falliti, dato l'ampio ventaglio di significati che presenta il termine *doctrina*[2]. Contro chi sosteneva che, quando Agostino dettava l'opera, aveva in mente, quali destinatari, soltanto i chierici incaricati della predicazione, altri, tra cui va ricordato soprattutto Marrou, ha identificato gli *studiosi scripturarum* ai quali Agostino si rivolge all'inizio del prologo con ogni cristiano che avesse intenzione di affrontare o approfondire lo studio della Sacra Scrittura, e ha assimilato i capitoli del libro II, dove Agostino passa in rassegna le

[1] Non è infatti immaginabile che Aurelio possa aver trascurato di dare risposta a una reiterata richiesta di Agostino (cfr. p. XI, nota 1) senza ben motivata ragione: è facile ipotizzare che egli da una parte non voleva dare un giudizio negativo riguardo a un'opera che gli appariva significativa e che aveva capito quanto stesse a cuore ad Agostino, ma dall'altra non si sentiva di approvarla in quanto scritta da un donatista.

[2] Per dettagli, cfr. nota a p. 367.

svariate discipline la cui conoscenza egli ritiene utile per agevolare l'interpretazione delle Scritture, a un vero e proprio manifesto programmatico di cultura cristiana[1]. A proposito di quest'ultima affermazione, va rilevato che fin dall'inizio del prologo appare chiara l'intenzione di Agostino di voler comporre soltanto un testo volto ad agevolare lo studio delle Scritture. D'altra parte, è altrettanto chiaro che Agostino è più che convinto che la Sacra Scrittura debba costituire il fondamento di una autentica cultura cristiana e che ogni nozione appresa nella scuola e dalle lettere pagane debba essere utilizzata solo al fine di una migliore comprensione del testo sacro. Ma tali nozioni debbono essere non poche né di poco momento e tratte dalle discipline più disparate, per riuscire veramente efficaci alla comprensione di un testo che ad Agostino appare di difficilissima, a volte inestricabile decifrazione: per questo, anche se è eccessivo attribuirgli la precisa intenzione di proporre con il *de doctrina christiana* un esplicito programma di cultura cristiana, di fatto questo programma, in quanto è centrato sullo studio serio e approfondito delle Scritture, ogni attento lettore lo poteva ricavare agevolmente dalla lettura dell'opera.

Quanto poi ai suoi destinatari, le diverse puntualizzazioni proposte non sembrano esclusive una dell'altra ma piuttosto armonizzabili tra loro. Che Agostino abbia pensato *in primis* ai chierici incaricati della predicazione, appare chiaro fin dalla partizione iniziale della materia in *invenire* e *proferre* (I, 1 1), perché il *proferre* si concretava in massima parte nella predicazione in chiesa, che era ufficio esclusivo del chierico; e questa destinazione appare evidentissima nel libro IV, in special modo nei capitoli finali, in cui Agostino tratta del caso che l'oratore debba ripetere a memoria prediche scritte da altri, e della discrepanza che a volte il fedele avvertiva tra il dire e il fare del chierico, eloquente ma moralmente indegno. Eppure anche nel libro IV un passo come quello che leggiamo a XVIII 37 «... sia parlando al popolo sia privatamente, sia con una sia con più persone, sia con amici sia con nemici, sia con discorso continuo sia in dialogo, sia in prediche sia in libri sia in lettere lunghe o brevi», col suo puntiglioso precisare ogni possibile occasione che imponga di trattare della Scrit-

[1] Cfr. Marrou 1958[4]; Kevane 1966, p. 97 sgg. Si veda in argomento la recente ed equilibrata messa a punto di Moreau 1986[a], p. 253 sgg.

tura, eccede di molto l'ambito specifico della predicazione in pubblico e tiene d'occhio non soltanto l'oratore sacro ma più in generale ognuno che avesse occasione di venire a discussione in materia di Scrittura sia parlando tra amici sia polemizzando con avversari (pagani donatisti manichei pelagiani). E anche i consigli che si leggono all'inizio del libro IV circa l'opportunità di avviare allo studio della retorica soprattutto i giovani (III 4), ispirati come sono alla pratica scolastica, s'indirizzano tutt'altro che ai soli chierici. L'impressione che si ricava dalla lettura globale del *de doctrina christiana* è che, mentre dettava quest'opera, Agostino in mente sua s'indirizzasse ora specificamente ai chierici, ora più genericamente a ogni *studiosus*, anche di condizione laicale. La prima destinazione s'impone senza dubbio come prevalente, soprattutto nel libro IV, composto più tardi; ma anche l'altra appare presente, ancorché più saltuariamente, lungo l'intero arco dell'opera, anche nel libro IV.

2. *Struttura dell'opera*

Il *de doctrina christiana* si apre con un prologo in cui Agostino giustifica la sua intenzione di scrivere un'opera che possa essere d'aiuto allo *studiosus* il quale voglia approfondire l'interpretazione del testo sacro, e respinge le critiche che prevede gli possano venire mosse. L'obiettivo di questo discorso polemico è rappresentato da quanti ritengono inutile lo studio preliminare che Agostino consiglia, in quanto è l'ispirazione dello Spirito santo che deve assistere l'interprete, e chi ne è dotato può fare a meno di quello studio[1]. Agostino non contesta che ci possano essere privilegiati di tal genere, ma neppure per essi egli esclude l'esigenza dello studio e, mettendo in guardia contro la tentazione della superbia, afferma l'esigenza della comunicazione tra i vari appartenenti alla comunità ecclesiale, nello scambio di dare e ricevere. Giustificata così l'utilità dell'iniziativa, Agostino inizia la vera e propria trattazione, ripartendone la materia secondo lo schema retorico dell'*invenire* e *proferre*, che, trasferito in ambito

[1] Non si riesce a dar precisa fisionomia e identità a questi destinatari della polemica di Agostino, che in mancanza di riferimenti precisi sono stati definiti carismatici. Su tutto ciò e su una recente proposta di Kannengiesser di identificarli con Ticonio, cfr. note a prol. 20 e 26-7.

scritturistico, significa ricercare il significato del testo biblico e comunicare ad altri i risultati della ricerca (I, I 1): all'*invenire* sono dedicati i primi tre libri, al *proferre* il quarto. Un'ulteriore partizione distingue, nell'ambito della prima parte, *res* e *signa*, cioè i contenuti della Sacra Scrittura e le parole con le quali tali contenuti sono espressi (I, II 2): alle cose è assegnata la trattazione del libro I, ai segni quella dei libri II e III[1].

Il discorso del libro I sui contenuti del testo sacro[2] è sviluppato sulla base unificante dello schema *frui-uti*: si deve godere soltanto di Dio, di tutte le altre cose si deve soltanto usare per poter arrivare a godere di Dio. La trattazione che segue risulta così ripartita in due sezioni: la prima, che va da V 5 a XXI 19, è una sommaria catechesi su Dio uno e trino, quale lo conosciamo con la fede e con la ragione, e poi sul Cristo incarnato con prolungamento sulla Chiesa e il futuro giudizio. La seconda sezione, che si estende da XXII 20 a XXXIV 38, tratta delle *res* di cui si deve usare alla luce del precetto evangelico dell'amore di Dio e del prossimo, con una serie di distinzioni: amore di sé, del proprio corpo, degli amici, dei nemici, e soluzione di alcune difficoltà: se nell'amore del prossimo siano compresi gli angeli (XXX 31); se Dio goda o usi di noi (XXXI 34); differenza tra "godere" e "godere nel Signore" (XXXIII 37). Nella parte finale del libro I Agostino fissa il precetto dell'amore di Dio e del prossimo (*gemina caritas*) come criterio distintivo per discriminare l'interpretazione accettabile della Scrittura da quella che non lo è.

I libri II e III trattano dei *signa*, cioè delle parole con cui la Scrittura si esprime, e costituiscono la parte specificamente ermeneutica del *de doctrina christiana*. Dopo una breve sezione dedicata a illustrare la natura del *signum* (II, I 1 - IV 5), Agostino puntualizza la difficoltà di interpretare la Scrittura nelle parole oscure o ambigue di cui essa è gremita; ma prima di passare alla loro analisi, introduce un breve cenno prima sulla collocazione che lo studio della Scrittura occupa nella scala delle virtù la cui pratica porta l'uomo a Dio (VII 9-11) e poi sul canone scritturistico (VIII 12-3). Torna poi sui segni, cioè sulle parole di difficile interpretazione, e li distingue in sconosciuti e ambigui: tutto il resto del libro II è dedicato ai primi, il libro III ai secondi. Il principale mo-

[1] Sulla struttura del *de doctrina christiana* si vedano Verheijen 1974, p. 10 sgg.; Allard 1976, p. 377 sgg.; Press 1980, p. 99 sgg.

[2] Della struttura del libro I si è occupato in modo specifico Istace 1956, p. 289 sgg.

tivo per cui molte parole della Scrittura risultano sconosciute al lettore è l'ignoranza dell'ebraico e del greco: chi si dedica alla loro interpretazione dovrebbe conoscerli, altrimenti deve fare buon uso delle traduzioni in lingua latina (XI 16 - XVI 23). Per mettere riparo all'ignoranza è utile anche la conoscenza delle scienze naturali e dell'aritmologia (XVI 24-6). A questo punto, tramite la connessione numeri-musica-Muse, il discorso si sposta sulle superstizioni, da cui il cristiano si deve guardare: Agostino vi dedica una digressione (XVII 27 - XXV 38) che, pur trattando di argomento estraneo al tema fondamentale, viene inserita nella trama del discorso in modo da condizionarlo per tutto il resto del libro II. Infatti a XIX 29 egli distingue le istituzioni di cui gli uomini si servono in quelle istituite da loro e quelle istituite da Dio, e nell'ambito delle prime distingue quelle superstiziose da quelle che non lo sono. Perciò, esaurita la trattazione delle istituzioni di natura superstiziosa, egli passa a quelle umane che tali non sono (XXV 38) e poi alle istituzioni di origine divina, e ne tratta più o meno brevemente[1] in relazione all'utilità che dalla loro conoscenza può venire allo studioso della Sacra Scrittura, con ripetizioni e sovrapposizioni rispetto a quanto aveva già detto: arti storia scienze astronomia dialettica retorica aritmologia; e termina con la filosofia.

Nel libro III Agostino tratta delle parole di significato ambiguo e dei criteri da usare per eliminare l'ambiguità. Inizialmente egli esamina le difficoltà provocate da cattiva pronuncia e interpunzione, in gran parte risolvibili col ricorso al testo originale o ad altra traduzione latina o al contesto (II 2 - IV 8). Passa poi a trattare della difficoltà maggiore, quella provocata dall'incertezza di stabilire dove la Scrittura si esprime in senso proprio e dove invece in senso figurato, col pericolo per il lettore cristiano di farsi irretire, come i pagani e i giudei, da segni falsi o non esattamente compresi (V 9 - IX 13): per poter accertare se la Scrittura fa uso di linguaggio proprio o figurato è di fondamentale importanza la valutazione d'ordine morale che si deve dare delle azioni descritte, nel senso che va considerata di senso figurato ogni espressione che non si può riportare *ad morum honestatem neque ad fidei veritatem* (X 14). Ma in questa valutazione si deve tener conto sia

[1] Particolarmente sviluppata, in relazione al contesto, è la trattazione sulla dialettica: II, XXXI 48 - XXXV 53.

del valore convenzionale, e perciò relativo, di certi istituti e usanze umane (XVIII 26) sia della diversa valenza che possono avere gli stessi segni (XXV 35). È qui che Agostino aveva lasciato interrotta la composizione del *de doctrina christiana*: quando la riprende, completa l'argomento prima parlando di alcuni tropi (XXIX 40), poi introducendo il *Liber regularum* di Ticonio (XXX 42), di cui sintetizza il contenuto negli ultimi capitoli del libro III, a partire da XXXI 44. Termina così la prima parte della trattazione, quella dedicata all'*invenire*.

Al *proferre* è dedicato il libro IV. All'inizio Agostino riconosce che la retorica è disciplina di per sé moralmente neutra, ma ne considera la pratica utile per poter presentare in forma più gradevole il contenuto di fede e, in particolare, l'interpretazione del testo sacro, con l'avvertenza che l'*eloquentia* deve essere non disgiunta dalla *sapientia* ma a essa subordinata (I 1 - V 8); passa poi a presentare alcuni passi scritturistici come modelli di un'eloquenza non meno efficace di quella degli scrittori classici (VI 9 - VII 21). Premesse quindi alcune considerazioni circa le doti che si richiedono all'interprete della Scrittura, *in primis* la chiarezza (VIII 22 - XI 26), illustra, sulla traccia di Cicerone, le tre finalità cui deve mirare anche l'oratore sacro: istruire dilettare convincere (XII 27 - XVI 33); collega le tre finalità con i tre generi tradizionali di eloquenza, semplice temperato elevato, e illustra la tripartizione con una serie di esempi tratti da Paolo Cipriano e Ambrogio (XVII 34 - XXI 50). Segue una serie di consigli sull'uso dei tre stili e sull'esigenza di alternarli tra loro (XXII 51 - XXVI 58); e l'opera si conclude con l'affermazione che l'eloquenza dell'oratore sacro deve trovare riscontro nella rettitudine di vita: un oratore poco eloquente ma buon cristiano è da preferire a uno eloquente ma di cattivi costumi.

3. *I temi maggiori*

3. 1. UTI-FRUI

In *de diversis quaestionibus* LXXXIII 30 Agostino osserva: «La differenza che c'è tra l'onesto e l'utile, c'è anche tra il godere (*fruendum*) e l'usare (*utendum*)». La differenza è che l'onesto deve essere ricercato di per sé, mentre l'utile va riferito a qualcos'altro. Analogamente, godiamo di ciò da cui traiamo diletto e

usiamo di ciò che ci serve per ottenere quel diletto. Se il nostro operare è rettamente indirizzato, «dobbiamo godere di ciò che è onesto e usare di ciò che è utile»: così Agostino riporta la distinzione godere/usare a quella stoica e ciceroniana onesto/utile. Ma non è stato lui il primo a operare quest'accostamento: come apprendiamo da un passo del suo *de civitate Dei*[1], era stato Varrone a distinguere ciò che si deve conseguire *propter se ipsum* (diletto) da ciò cui invece si deve mirare *propter aliud* (utilità). Per Varrone comunque, sulla traccia di Antioco di Ascalona, utilità (*utilitas*) e diletto (*oblectatio*) erano tra loro strettamente correlati in un ordine d'idee ristretto al solo ambito antropologico, che aveva di mira, cioè, la piena realizzazione di ambedue le componenti dell'uomo, anima e corpo. Seneca invece aveva contrapposto fra loro *frui* e *uti*, in quanto le loro finalità si divaricano: l'oggetto del godere viene così puntualizzato nel *summum bonum*, rispetto al quale di ogni altro oggetto l'uomo deve soltanto usare al fine di conseguire quel bene supremo[2]. È ovvio che è su questa linea che si colloca Agostino. Mentre per Cicerone il sommo bene dell'uomo si identificava con la propria perfezione morale, Agostino interpreta lo schema *frui/uti* nell'ottica della contrapposizione, di stampo platonico, immutabile/mutevole: si deve tendere a godere soltanto di ciò ch'è immutabile, cioè Dio, e di tutto ciò che è mutevole si deve soltanto usare al fine di conseguire il godimento della realtà immutabile. Nella scala di valori che egli traccia sulla scia di Plotino: Dio, la propria anima, il prossimo, il proprio corpo (*Doctr.* I, XXIII 22), solo Dio è il fine di cui si deve godere, che si deve amare per sé, mentre degli altri beni si deve soltanto usare e li si deve amare per Dio[3]: il Cristo incarnato in quanto dio è la meta cui dobbiamo mirare, in quanto uomo è la via attraverso la quale dobbiamo tendere alla meta (I, XXXIV 38).

L'applicazione che Agostino fa dello schema *uti-frui* è perciò totalizzante, in quanto egli risolve in esso l'intero rapporto che intercorre tra Dio e l'uomo, e tra l'uomo e gli altri uomini e ogni altra creatura: ma l'originaria formulazione del concetto non presumeva finalità tanto ampia, e Agostino incontra più di una difficoltà nell'applicarlo in questo modo: egli si deve chiedere se il

[1] Cfr. *Civ.* XIX 2.
[2] Su questa materia si vedano Lorenz 1950-1, p. 75 sgg.; Lorenz 1952-3, p. 35 sgg.; Pfligersdorffer 1987, p. 101 sgg.; Prestel 1992, p. 59 sgg.
[3] Cfr. Holte 1962, p. 200 sgg.

precetto di amare il prossimo si estenda anche agli angeli: risponde positivamente (I, XXX 31), ma, mentre l'usuale rapporto di ognuno col proprio prossimo è di reciprocità nel dare e nel ricevere, quello dell'uomo con l'angelo è a senso unico, in quanto l'uomo dall'angelo può solo ricevere il bene; si chiede se Dio, amandoci, goda ovvero si serva di noi, e risponde che si serve di noi ma non a suo bensì a nostro vantaggio (I, XXXI 34 - XXXII 35); trova ostacolo nel passo in cui Paolo dice a Filemone: «io godrò di te nel Signore» (*Ep. Phil.* 20), e per superarlo deve intendere qui godere nel senso di servirsi con diletto (*cum dilectione uti*) (I, XXXIII 37). Se consideriamo che le *res* di cui Agostino tratta nel libro I del *de doctrina christiana* in sostanza vogliono sintetizzare il contenuto della Sacra Scrittura, non appare fuor di luogo chiederci perché a questo fine egli abbia voluto far uso dello schema *frui-uti*, e non presentare quel contenuto in modo più semplice e diretto.

La risposta che ci si presenta è che in questo modo egli ha potuto unificare la trattazione, compendiandola nel criterio della *gemina caritas* di Dio e del prossimo, da lui intesa nel senso che dobbiamo amare Dio per lui e gli altri uomini per Dio (III, X 16). D'altra parte – si potrebbe obiettare – anche per arrivare a formulare questo criterio egli avrebbe potuto percorrere una strada più semplice, che passasse più direttamente attraverso la Scrittura. Ma consideriamo che la formulazione di quel precetto è finalizzata proprio all'interpretazione della Scrittura: serve – come vedremo meglio in seguito – a fissare un criterio esterno che funga da referente per valutare la validità o meno di ogni proposta interpretativa. Va rilevato, a questo proposito, che lo schema *frui-uti* non è di origine scritturistica, ma è stato dedotto dalla filosofia pagana, e in questo ordine d'idee si consideri ancora che, là dove Agostino parla di Dio, dopo un breve ragguaglio sulla Trinità, di contenuto specificamente cristiano (I, V 5), la maggior parte del discorso (I, VI 6 - X 10) è sviluppata su base soltanto razionale; e allo stesso modo è condotto in massima parte anche il discorso sull'amore per noi e per gli altri, a punto tale che Agostino modifica anche la sua usuale terminologia[1]. Insomma, Agostino ha voluto dimostrare che al precetto

[1] Mi riferisco all'espressione *regula veritatis* di I, VIII 8: qui Agostino non ne fa uso, come invece abitualmente, nel significato di compendio delle verità di fede che il

dell'amore di Dio e del prossimo non arriviamo soltanto indirizzati dalla Scrittura, ma anche facendo uso della sola nostra capacità di ragionare, così che esso può essere proposto non solo dal cristiano ma anche dal pagano. Nella necessità di trovare un criterio di giudizio per valutare l'accettabilità, o no, di ogni possibile interpretazione della Scrittura, Agostino, per meglio avvalorarlo, ha preferito ricavarlo in modo semplicemente razionale, restando il più possibile all'esterno del testo sacro: è significativo, a questo proposito, che soltanto dopo aver formulato tale criterio (I, XXXVI 40-1), egli termina la trattazione con un richiamo alle virtù specificamente cristiane, fede speranza amore (I, XXXVIII 42 - XL 44). A questo punto possiamo concludere che Agostino ha posto alla base di tutto il suo discorso sulle *res* della Sacra Scrittura lo schema *frui-uti*, un concetto, cioè, ricavato dalla filosofia greca, proprio perché esso gli consentiva, pur con qualche forzatura, di giungere alla formulazione del criterio della *gemina caritas* per via esclusivamente razionale.

3. 2. SIGNUM-RES

1. Agostino comincia il libro II, il primo dei due dedicati in modo specifico all'ermeneutica scritturistica, con una breve trattazione sul *signum* (I 1 - IV 5), oggi tanto apprezzata dai semiologi che vi ravvisano, per la prima volta nel mondo antico, la piena identificazione tra segno e parola e la capacità di far assurgere la lingua, com'è stato detto, a sistema modellizzante primario[1]. Per altro, l'uso di *signum* non è affatto ristretto a questa parte dell'opera, ma percorre, a guisa di un *Leitmotiv*, gli interi libri II e III: Agostino trova occasione di nominare di continuo *signa ignota ambigua propria translata utilia inutilia imaginaria*[2]; e a un certo punto del libro III, senza avvisarne il lettore, assume *signum* non più soltanto come sinonimo di *verbum*, espressione verbale, che è l'accezione usuale con cui il termine viene adoperato nel *de doctrina christiana*, ma anche nel significato più generico – che è poi proprio quello di base – di cosa che, al di là del suo aspetto este-

cristiano deve credere, bensì per definire un criterio di verità acquisito per via esclusivamente razionale: cfr. nota a I, VIII 21.

[1] Manetti 1987, p. 231.

[2] Cfr. II, X 15; XI 16; XIV 21; XVI 23; XXIII 36; III, I 1; VI 10; VII 11; VIII 12; IX 13; XXXVII 56.

riore e del suo significato primo, significa un'altra cosa, in riferimento specifico ai segni che contraddistinguono le religioni pagana e giudaica (III, VI 10 - IX 13)[1]. Stabilire stretto rapporto tra segno e parola non era una novità per Agostino, che ne aveva già trattato nel *de dialectica* e che nel *de magistro* aveva lungamente, anche se riduttivamente, discusso del valore significante delle parole: ma il *de doctrina christiana* in sostanza vuole essere, soprattutto nei libri II e III, un sussidio che aiuti a interpretare la Scrittura, oggi diremmo un manuale di ermeneutica biblica, e nella tradizione esegetica sia orientale sia occidentale il termine *signum* (σημεῖον), nonostante la preferenza del quarto Vangelo per esso, risultava ben poco significativo nell'ambito di una terminologia esegetica ricca e complessa. È chiaro che Agostino ne ha fatto ampio uso nel *de doctrina christiana* in virtù dello stretto rapporto che aveva istituito tra *signum* e *verbum*: ma la sua evidente intenzione di far discendere da questo termine tutta la sua trattazione ermeneutica merita attenzione da parte nostra.

All'inizio del libro I Agostino entra in argomento affermando che «ogni insegnamento ha come oggetto cose o segni: ma le cose si apprendono per mezzo di segni» (I, II 2), e chiarisce che per *res* s'intende la cosa presa per sé stessa e per *signum* la cosa in quanto, oltre sé stessa, significa anche un'altra cosa: il fumo, oltre a essere fumo, significa anche la presenza del fuoco; l'impronta di un animale, oltre a essere un segno impresso sulla terra, significa che di là è passato quell'animale (II, I 2); la parola di per sé è un complesso di suoni o di segni grafici (II, IV 5) la cui funzione è proprio quella di significare le cose più svariate, e proprio per questo la parola è il segno di gran lunga più importante (II, III 4). Posto perciò che la *res* è la cosa presa per sé stessa e il *signum*, invece, la cosa che indica un'altra cosa, a prima vista appare quanto mai naturale che, dovendo trattare, nel *de doctrina christiana*, sia

[1] Per segni della religione pagana, da lui definiti inutili, Agostino intende non soltanto le raffigurazioni degli dèi ma anche il significato simbolico che i pagani colti attribuivano loro: p. es., Nettuno simboleggia il mare (III, VII 11). Per segni della religione giudaica, egli intende le prescrizioni legali, e più in genere le realtà dell'Antico Testamento, che i giudei avevano inteso in senso meramente letterale e materiale, senza avvertire che il vero significato di quelle *res* consisteva nell'essere segni, cioè simboli, anticipazioni profetiche, delle *res* del Nuovo Testamento (III, VI 10). A differenza dei segni della religione pagana, inutili perché privi di ogni verità, i segni della religione giudaica sono definiti utili, perché hanno adombrato, anticipato la verità, ma restano pur sempre, proprio in quanto *signa*, molto al di sotto delle *res* di Cristo e della Chiesa.

delle cose sia dei segni, Agostino abbia dato la precedenza alle cose (libro I) e solo successivamente abbia trattato dei segni (libri II e III). Ma Agostino non tratta qui di cose e segni in generale, bensì in preciso e dichiarato rapporto con la Sacra Scrittura, per cui le *res* s'identificano con i contenuti del libro sacro e i *signa* con la forma, in sostanza con le parole che esprimono tali contenuti. Ma la Sacra Scrittura per il cristiano non è un libro qualunque bensì il fondamento stesso della sua fede, lo strumento autoritativo e normativo cui ogni singolo cristiano e la comunità nel suo complesso debbono uniformare ogni pensiero e ogni azione. Si tratta però di uno strumento di non facile decifrazione: Agostino condivide la convinzione, partecipata da tutti gli esegeti di tendenza spirituale[1], che l'interpretazione del testo sacro presenti all'esegeta difficoltà grandissime, a volte addirittura insuperabili. Stando così la cosa, una elementare logica esigerebbe che prima si cerchi di penetrare e portare in luce il significato delle parole che compongono la Scrittura e, una volta compiuto questo lavoro preliminare, si ricavino dal senso messo in chiaro orientamenti normativi sia per la dottrina sia per la vita pratica.

Di tutto questo Agostino è perfettamente consapevole, ma preferisce invertire il rapporto logico e naturale perché è altrettanto consapevole che la Scrittura, nonostante il suo fondamentale significato nella vita della Chiesa, o forse proprio per questo, non è autosufficiente, nel senso che la sua interpretazione, per assumere valore di autorità, deve essere avallata, garantita da un referente esterno. Ai tempi di Agostino questa consapevolezza era ormai acquisita da secoli, da quando, cioè, alle prese con gli gnostici, i dottori cattolici del II e III secolo avevano dovuto constatare che i dati ricavati dalla Scrittura non erano affatto probanti di per sé al fine di discriminare la verità dall'errore, perché i loro avversari, interpreti del testo sacro scaltriti quanto e anche più di loro, erano in grado di farne quadrare gli enunciati con le loro dottrine non meno di quanto sapessero fare essi stessi. Ecco perché Ireneo e Tertulliano avevano proposto, contro di loro, il criterio dell'autorità: solo la Chiesa cattolica, più antica degli eretici e fondata sulla tradizione apostolica avvalorata dalla legittima successione episcopale, può accreditare l'interpretazione autenti-

[1] Anche se l'esegesi spirituale (= cristologica ed ecclesiale) non coincide sistematicamente con l'esegesi allegorica, per comodità in queste pagine facciamo uso delle due definizioni come di fatto equivalenti.

ca, e perciò vincolante, della Sacra Scrittura. D'altra parte Agostino, che pure, al tempo in cui dettava il *de doctrina christiana*, faceva volentieri ricorso, contro i manichei, al criterio dell'autorità che avvalora la fede, non era in condizione di avvalersene per fondare l'interpretazione autentica del testo sacro. È vero infatti che allora in ambito esegetico ferveva ancora la polemica, iniziata quasi un secolo prima, tra gli allegoristi di scuola alessandrina e i letteralisti di scuola antiochena[1], così che non solo in oriente ma anche in occidente l'applicazione di differenti criteri ermeneutici portava a valutazioni diverse e in contrasto tra loro: per altro, a differenza che nelle controversie del II e III secolo, questa volta non si contendeva tra cattolici ed eretici, ma la polemica si svolgeva all'interno della Chiesa cattolica e i suoi esiti solo in modo indiretto e marginale si ripercuotevano dannosamente in ambito dottrinale. Proprio per questo la Chiesa aveva allora preferito non prendere posizione in forma ufficiale a favore dell'una o dell'altra delle due prassi interpretative.

Tanto meno lo voleva fare Agostino, pur tendenzialmente portato all'esegesi di tipo spirituale e perciò molto aperto all'allegorizzazione, ma rispettoso anche della lettera del testo sacro, come dimostra proprio il *de doctrina christiana*, e che allora si proponeva di fornire un criterio generale di valutazione a chi aspirasse a interpretare da sé il testo sacro. Egli d'altra parte rilevava come, in contrasto con le divisioni e le incertezze che aduggiavano l'attività esegetica a livello sia di teoria sia di prassi, la riflessione dottrinale avesse fatto progressi rilevanti, da cui era risultato un complesso ormai ragguardevole di dottrina omogenea, condivisa da tutta la cristianità cattolica e non più soggetta a dubbi e discussioni su argomenti di grande rilievo; e a queste certezze se ne aggiungevano altre non meno solide in ambito morale e ascetico. Proprio questa solidità di dottrina Agostino ha inteso contrapporre alle incertezze tuttora perduranti in ambito esegetico: il compendio di dottrina teologica e morale, rappresentato dalle *res* esposte nel libro I, costituisce appunto, nell'intenzione di Agostino, il referente esterno, il metro di giudizio in conformità del quale va valutata l'accettabilità, o meno, delle svariate interpretazioni del testo sacro, che allora venivano pro-

[1] Per dettagli su questo argomento, cfr. Simonetti 1985, pp. 65 sgg.; 156 sgg. e *passim*.

poste da tante parti e in gran copia[1]. Come abbiamo visto sopra, Agostino finisce per compendiare tutte le *res* nel precetto della *gemina caritas* (I, XXXVI 40)[2], e arriva alla sua formulazione anche, anzi soprattutto, per via di ragionamento, proprio per rilevarne meglio il carattere di referente esterno. Solo dopo aver fissato questo punto fermo, egli si ritiene in grado di passare all'esposizione dei criteri ermeneutici, la cui conoscenza è convinto possa aiutare l'interprete a superare le difficoltà di cui sono gremiti i *signa* che costituiscono il testo sacro.

2. La trattazione d'argomento ermeneutico, che Agostino svolge nei libri II e III, a prima vista appare racchiusa in un orizzonte piuttosto angusto, limitata com'è a una serie di consigli che l'autore propone per superare le difficoltà d'interpretazione del testo sacro che il lettore incontra, come abbiamo già rilevato, a causa della presenza di molte parole ed espressioni di significato oscuro e ambiguo. La ristrettezza della visuale agostiniana risulta evidente se la mettiamo a confronto con le due opere d'argomento similare che erano state composte in ambiente cristiano prima del *de doctrina christiana*. Infatti Origene nel libro IV del *de principiis* aveva messo per la prima volta a disposizione dello studioso cristiano della Sacra Scrittura un vero e proprio trattato di ermeneutica biblica di apertura molto ampia e di carattere organico, in quanto la normativa là proposta per l'interpretazione letterale e spirituale (allegorica) del testo sacro trova supporto, a livello di teoria, in un retroterra filosofico di stampo platonico in cui il tema cristologico si coniuga armonicamente con quello antropologico e sociologico[3]. Il già ricordato *Liber regularum* di Ticonio non

[1] Sulla gran voga dell'interpretazione della Sacra Scrittura, praticata anche da chi non era affatto all'altezza del compito, è particolarmente efficace Girolamo in *ep.* 53, 7: «quella sulle Scritture è l'attività che ognuno indiscriminatamente rivendica per sé... La vecchia chiacchierona, il vecchio scemo, il sofista verboso, tutti se le accaparrano, le manomettono, le insegnano prima d'imparare le». L'ultimo rilievo, anche se molto alla lontana, richiama la polemica che Agostino svolge, contro i cosiddetti carismatici, nel prologo del *de doctrina christiana*.

[2] Questa citazione di *Ev. Matth.* 22, 37. 39 ricorre anche in *Conf.* XII, XXV 35, in un contesto sulla difficoltà di interpretare la Scrittura e sulle interpretazioni plurime, che è molto vicino a questo del *de doctrina christiana*.

[3] Schematizzando e semplificando la complessa riflessione di Origene su questo tema, possiamo dire che in riferimento ai due livelli platonici di realtà, sensibile e intelligibile, al primo livello egli colloca la corrispondenza Cristo uomo-corpo dell'uomo-interpretazione letterale-cristiano semplice; al secondo livello, invece, Cristo dio-anima dell'uomo-interpretazione spirituale-cristiano perfetto.

presenta una dimensione teorica paragonabile a quella dello scritto origeniano e col suo proporre al lettore sette regole ermeneutiche sembra avvicinarsi di più al tipo di trattazione dei libri II e III del *de doctrina christiana*. Ma è fuorviante – e difatti vari studiosi sono andati fuori strada – considerare quelle ticoniane soltanto regole da lui escogitate per aiutare a risolvere passi scritturistici di difficile interpretazione: in realtà Ticonio aveva individuato nel testo della Sacra Scrittura alcune strutture compositive, alcuni modi caratteristici di articolare il pensiero di cui gli autori dei libri sacri si erano serviti per presentare i loro contenuti in forma coperta, non immediatamente accessibile al lettore, e che perciò si chiariscono quando quei procedimenti compositivi vengono messi in luce dall'interprete soprattutto mediante l'uso appropriato della tecnica allegorica. Insomma, anche Ticonio, come Origene, aveva fatto oggetto della sua riflessione il testo della Scrittura a livello di articolazione del pensiero.

Invece Agostino, nell'*iter* che fa risalire l'interprete dall'aspetto esteriore del discorso scritturistico alla struttura logica che vi soggiace, si ferma prima e, senza risalire fino a indagare l'articolazione del pensiero, si limita a considerare la difficoltà che il lettore trova negli esiti espressivi di quel pensiero, cioè in singole parole e intere locuzioni. In questo ambito egli distingue *signa*, cioè parole, *ignota* e *signa ambigua* e dedica agli uni la trattazione del libro II e agli altri quella del libro III. Per risolvere le difficoltà proposte dalle parole che il lettore non conosce, non è difficile per Agostino dare una serie di consigli ben precisi, la cui messa in pratica risolve con sicurezza la difficoltà: apprendimento delle lingue e di una serie di cognizioni ricavate da diverse discipline, dalle scienze naturali alla storia, dall'aritmologia alla dialettica. Quindi passa a trattare delle parole di significato ambiguo e anche qui, sulle prime, esaminando le ambiguità derivanti da cattiva lettura e/o interpunzione, è in grado di suggerire norme precise per la risoluzione della difficoltà: ricorso al testo originale della Scrittura, confronto tra più traduzioni latine, confronto con il contesto. Finalmente, nella parte centrale del libro III, a partire da V 9, Agostino affronta la difficoltà fondamentale, quella che, come egli dice, esige *non mediocrem curam industriamque*: è la difficoltà che deriva al lettore dalla incertezza di stabilire, in tanti luoghi della Scrittura, se il testo si esprime in senso proprio o in senso figurato, traslato; e qui Agostino dimostra di aver centrato esattamente il significato dell'annosa controversia che contrappo-

neva in oriente i letteralisti di Antiochia agli allegoristi di Alessandria, mirando dritto al cuore della questione.

In effetti la scelta letteralista degli uni e quella allegorista degli altri venivano a collisione tra loro soprattutto a proposito di alcuni passi dell'Antico Testamento, essenzialmente il racconto della creazione e del peccato che si legge in *Genesi* 1-3, che gli uni dichiaravano comprensibile e accettabile secondo l'immediato senso letterale, mentre gli altri vi ravvisavano una serie di incongruenze e assurdità di vario genere[1], per cui ritenevano che, nell'intenzione dell'autore sacro, gran parte di quel testo non avesse avuto mai senso letterale in quanto sarebbe stato espresso con linguaggio simbolico, quello che Agostino definisce appunto figurato o traslato. Egli ha avvertito pienamente questa difficoltà, come evidenziano i diversi esiti con cui, a più riprese, la sua acribia si è esercitata sull'interpretazione di questo testo nevralgico[2]. Nel *de doctrina christiana* la sua trattazione è di portata più generale e comunque preferisce soffermarsi su altri nodi interpretativi[3], ma il senso del discorso non cambia: come egli avverte, si va incontro a gravi inconvenienti non solo se s'intende alla lettera una locuzione che all'origine è stata espressa con significato traslato (III, V 9), ma anche se si assume in senso traslato un'espressione che invece deve essere intesa in senso letterale (III, X 14). L'interpretazione spirituale delle prescrizioni della legge mosaica, ormai tradizionale in ambito cristiano[4], permette ad Agostino di muoversi sul terreno sicuro dell'incomprensione dei giudei, che, avendo inteso quelle norme soltanto secondo il senso letterale,

[1] Vi avvertivano soprattutto una presentazione di Dio a carattere troppo accentuatamente antropomorfo.

[2] Basti rammentare l'esplicita palinodia da lui fatta, a *Gen. litt.* VIII 2, 5, riguardo all'interpretazione che, a *Gen. Man.* II 2, 3, egli in precedenza aveva dato della descrizione del paradiso che si legge in *Gen.* 2: allora – egli ammette –, non sapendo risolvere secondo l'interpretazione letterale le difficoltà sollevate dai manichei, ho interpretato in modo allegorico; ora invece sono in grado di interpretare gli stessi passi anche secondo il senso letterale.

[3] E non si può escludere che egli abbia evitato a bella posta di tornare nuovamente su *Gen.* 1-3.

[4] L'interpretazione delle prescrizioni legali e anche dei fatti storici dell'Antico Testamento quali simboli e anticipazioni profetiche di Cristo e della Chiesa era cominciata con Paolo e si era diffusa e dilatata progressivamente nel II e III secolo. Nella seconda metà del IV secolo gli esegeti antiocheni avevano reagito contro quelli che ritenevano gli eccessi di questa *ratio interpretandi*, in nome di una maggiore valorizzazione del senso letterale: ma Agostino ha recepito in pieno il modo tradizionale d'interpretare.

sono rimasti sotto la servitù del *signum*, mentre i cristiani, grazie all'interpretazione spirituale, di fatto allegorica, si sono liberati da quella servitù perché hanno riconosciuto, al di là del *signum* giudaico, la *res* cristiana da quel segno anticipata e adombrata (III, V 9 - VI 10)[1].

Ma a mano a mano che Agostino continua ad argomentare su questo tema, la sua sicurezza si incrina, alle norme precise si sostituiscono i consigli, il suo discorso si fa più vago, fino ad apparire talvolta addirittura non congruente all'interno stesso del *de doctrina christiana* e soprattutto nel confronto con la sua usuale prassi esegetica: l'osservazione preliminare che nella Scrittura va considerato di senso figurato tutto ciò che è in contrasto con la fede e la morale (III, X 14) viene trasferita in positivo nell'avvertenza di non ricercare il senso figurato là dove quello letterale soddisfa l'esigenza dell'amore, vale a dire – per Agostino – della fede e della morale (III, XV 23). Ma quest'affermazione difficilmente si concilia con quella di III, XXII 32, secondo cui tutti, o quasi, i *gesta* contenuti nell'Antico Testamento hanno significato traslato, oltre che letterale[2]; e non debbo stare qui a rammentare che innumerevoli volte, soprattutto nelle omelie, Agostino interpreta spiritualmente, cioè assumendoli come linguaggio figurato, passi sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento pienamente accettabili, in chiave cristiana, secondo il semplice senso letterale. È chiaro che ciò è avvenuto perché la finalità pastorale invitava all'interpretazione di tipo spirituale, vale a dire abitualmente allegorica[3]: ma Agostino non si sarebbe preso tanta libertà rispetto alla normativa da lui stesso proposta, se vi avesse attribuito un significato preciso e vincolante. Per spiegare le incertezze e le oscillazioni di Agostino su questo punto, vanno senz'altro addotte le suggestioni contrastanti che gli venivano, in un senso, dalla

[1] Su questo cfr. anche p. XXI, nota 1.

[2] Come abbiamo già accennato (cfr. p. XXVI, nota 4), la tradizione esegetica cristiana, pur non negandone di norma il senso letterale, cioè il significato storico, li aveva interpretati come prefigurazioni e simboli di Cristo e della Chiesa. Nel *de doctrina christiana* Agostino non insiste in modo specifico su questa sovrapposizione di interpretazione letterale e allegorica (p. es., in senso letterale Isacco è il figlio d'Abramo, in senso allegorico simboleggia Cristo), per cui lo stesso segno ha insieme senso proprio e traslato (cfr. comunque un cenno a III, XIII 21). Per altro, questo modo d'interpretare, proprio perché quanto mai tradizionale, viene da lui più volte presupposto, come dimostra qualche suo esempio: si veda, p. es., l'interpretazione di alcuni fatti dell'esodo degli Israeliti dall'Egitto, esposta a II, XLI 62 sgg.

[3] Cfr. p. XXII, nota 1.

sua naturale propensione all'interpretazione di tipo spirituale, e, nell'altro, dalle esigenze della polemica contro i manichei, che sconsigliava di superare le obiezioni degli avversari in contesto scritturistico ricorrendo troppo disinvoltamente all'interpretazione di tipo allegorico[1]. Ma la difficoltà più grande – a mio avviso – Agostino l'ha ravvisata nella natura stessa della parola, nel suo costituire un *signum*.

Per chiarire questo concetto, richiamo la problematica, inaugurata da Platone nel *Cratilo*, che aveva opposto tra loro, con diversi esiti, le varie scuole filosofiche, in merito alla natura del linguaggio: se, cioè, esso dovesse essere considerato un prodotto di natura (φύσει) o di convenzione (θέσει). Anche nelle discussioni dottrinali che si ebbero in ambito cristiano non mancò occasione di trattare questo tema e l'opinione prevalente fu che il linguaggio fosse prodotto di natura: tra le eccezioni, insieme con Gregorio di Nissa, ci fu anche Agostino[2], secondo cui i nomi vengono imposti per convenzione (*placito*), non per natura[3]. Egli ha riflettuto più volte sull'episodio della torre di Babele, sottolineando che la pluralità di lingue che contraddistingue l'umanità attuale è stata frutto di un peccato di superbia, mentre prima gli uomini parlavano un'unica lingua, che Adamo aveva appreso da Dio stesso[4]: le attuali lingue, insomma, sono il frutto di una convenzione che si è avuta tra uomini corrotti dal peccato. Ne è risultato uno strumento di comunicazione imperfetto, le cui fondamentali limitazioni Agostino mette in luce, con implacabile analisi, nel *de magistro*: la parola non ci fa conoscere la cosa che significa, bensì presuppone questa conoscenza, sicché la conoscenza dei segni non ci porta alla conoscenza delle cose: «noi non apprendiamo nulla – dice Agostino – per mezzo dei segni che chiamiamo parole» (*Mag.* 10, 34), a meno che non siamo illuminati dal maestro interiore, Cristo (*Mag.* 11, 38), e, di contro, la scienza dei *signa* facilmente *inflat* (*Doctr.* II, XIII 20). È dall'imperfezione di uno stru-

[1] Buona parte della problematica esegetica relativa all'Antico Testamento, che Agostino discute nel libro III, trova riscontro nella polemica antimanichea del *contra Faustum*: per l'esemplificazione si rimanda alle note di commento.

[2] Sull'argomento cfr. M.S. Troiano, *I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio*, «Vetera Christianorum» XVII 1980, p. 313 sgg.; Id., *L'episodio della torre di Babele* (*Gen.* 11, 1-9) *e la questione della pluralità delle lingue presso alcuni padri*, «Studi storico-religiosi» V 1981, p. 69 sgg.

[3] Cfr. *Doctr.* II, XXIV 37; *Mus.* III 2, 3; VI 9, 24; *ep.* 102, 10.

[4] Cfr. *Doctr.* II, IV 5; *Gen. litt.* IX 12, 20; Pizzani 1989, p. 399 sgg.

mento frutto di convenzionalità che discende l'ambiguità del segno, della parola. E nell'interpretazione di vari episodi dell'Antico Testamento a essa si aggiunge la convenzionalità, e perciò la relatività, di alcuni istituti umani. La polemica contro i manichei, che per deprezzare l'Antico Testamento ne valutavano negativamente molti episodi, tra cui quello della poligamia dei patriarchi, rende molto sensibile Agostino su questo punto; ed egli nel *de doctrina christiana*, come anche altrove[1], si sofferma a chiarire come certe usanze umane siano diverse tra loro a seconda delle diverse età e regioni, per cui ciò ch'è permesso in determinate circostanze non lo è in altre (*Doctr.* III, XII 20 sgg.).

Il cumulo di queste disparate difficoltà, tra cui di gran lunga emerge la difficoltà di distinguere tra linguaggio proprio e figurato, convince Agostino che il testo sacro a volte ci si presenta oscuro fino all'incomprensibilità: «vi sono infatti argomenti che di per sé non si capiscono o si capiscono con difficoltà» (IV, IX 23), così che egli arriva ad accettare che per uno stesso passo si possano proporre diverse interpretazioni in sostanza equivalenti. È qui che egli sembra far proprio uno degli esiti più caratterizzanti dell'esegesi alessandrina, la possibilità – cioè – di proporre per un singolo passo della Scrittura una pluralità d'interpretazioni spirituali tali da non escludersi una con l'altra ma da cumularsi una all'altra, un procedimento esegetico che Cromazio di Aquileia aveva sintetizzato e semplificato nell'espressione *sensus spiritalis multiplex est*[2]. Ma, a ben guardare, resta una differenza di fondo a caratterizzare, nel confronto, la posizione di Agostino. La posizione alessandrina scaturiva dalla convinzione che la parola divina, quale ci è stata consegnata nella Sacra Scrittura, è inesauribilmente feconda, tale perciò da non poter essere circoscritta ed esaurita da una qualsiasi interpretazione umana: potenzialmente ogni espressione della Scrittura ammette una pluralità infinita d'interpretazioni[3]. Una volta, a *Doctr.* III, XXVII 38, Agostino sembra per un momento far proprio con convinzione questo concetto, là dove, a proposito della pluralità d'interpretazioni che si possono dare di uno stesso passo, osserva: «Quale ricchezza e abbondanza potrebbe infatti aver predisposto nelle Sacre Scritture la divina provvidenza maggiore di questa per cui è possibile in-

[1] Cfr. nota a III, XVIII 3.
[2] Cfr. Simonetti 1985, p. 282.
[3] Cfr. Bori 1987.

terpretare le stesse parole in più modi, confortati dal riscontro di altre parole divine non meno autorevoli?».

Ma, se si guarda al complesso delle affermazioni del *de doctrina christiana* su questo punto essenziale, la convinzione di Agostino che appare prevalente è che l'interprete della Scrittura si debba proporre *in primis* e soprattutto il fine di mettere in luce quella che è stata l'intenzione dell'autore sacro, ricorrendo a tutti i procedimenti ermeneutici che gli vengono da lui suggeriti, soprattutto quello, tradizionale da Ireneo in poi, di interpretare il passo di difficile interpretazione sulla scorta di altri di analogo significato e di più chiara intelligenza[1]: soltanto quando ciò non riesca possibile, si può sopperire con una o più interpretazioni che non contravvengano alla fede e alla morale cristiane (I, XXXVI 40; III, XXVII 38; XXVIII 39)[2]. In sintesi possiamo dire che la polisemia della Scrittura per gli alessandrini è conseguenza della ricchezza del significato, per Agostino invece dell'inadeguatezza del significante, che è quanto dire dei segni. A questo punto risalta più che mai in piena evidenza la precisa intenzione con cui Agostino ha ordinato e trattato la materia del *de doctrina christiana*: solo il precetto della *gemina caritas* di Dio e del prossimo, in cui si compendiano la fede e la morale cristiane e che, oltre che attestato dalla Scrittura, è ricavabile anche con le sole forze della ragione, può fungere da referente esterno in base al quale va valutata l'accettabilità, o meno, di ogni interpretazione della Scrittura.

3. A questo punto (III, XXVIII 39), proposti svariati procedimenti di cui l'interprete si può valere per superare le difficoltà che incontra nella lettura della Scrittura, evidenziatine i limiti, chiarito mediante il ricorso al referente esterno il senso delle in-

[1] Cfr. III, XXVIII 39. In questo stesso passo Agostino osserva che, in mancanza di ogni altro criterio d'interpretazione ricavabile dalla Scrittura, si può fare anche ricorso alla *ratio*; ma considera il procedimento pericoloso, mentre è molto più sicuro il cammino attraverso le Scritture.

[2] Questa conclusione Agostino la propone anche nella parte del *de doctrina christiana* dettata dopo la ripresa dell'opera, cioè in tarda età. Con essa concorda *Gen. litt.* I 21, 41, che rimonta al 401 circa, sia quanto alla difficoltà che presenta l'interpretazione della Scrittura sia quanto all'esigenza di mettere in chiaro l'intenzione dell'autore sacro e di far ricorso ad altre possibili interpretazioni solo là dove ciò non sia possibile. Invece in *Conf.* XII, XXVI 36 - XXVII 37, di non molto anteriore all'inizio del *de Genesi ad litteram*, Agostino sembra aderire con maggiore convinzione alla posizione alessandrina della polivalenza originaria del senso della Scrittura.

terpretazioni plurime di un singolo passo, il discorso d'argomento specificamente ermeneutico può dirsi organicamente concluso. In massima parte Agostino lo aveva svolto già prima dell'interruzione pluridecennale, e per completarlo gli è stato sufficiente aggiungere, alla ripresa dell'opera, solo i brevi capitoli III, XXV 36 - XXVIII 39. Ma il libro III continua ancora con una breve trattazione sui tropi (XXIX 40-1) e una ben più diffusa presentazione delle sette regole di Ticonio (XXX 42 - XXXVII 55), che, nel contesto complessivo del discorso di Agostino, si presentano esteriormente come due vere e proprie appendici, tanto più che egli non si è preoccupato affatto di collegarle con un qualche richiamo esteriore ai capitoli precedenti. Comunque la connessione, che manca nella forma, c'è nella sostanza, perché ambedue le appendici hanno per oggetto il linguaggio di senso figurato, che è stato l'argomento fondamentale che Agostino ha trattato nei capitoli precedenti, a partire da V 9: egli stesso, conclusa l'esposizione delle regole di Ticonio, tiene a precisare che esse, tranne la terza, hanno per oggetto il linguaggio figurato (XXXVII 56). Ma il modo con cui questo linguaggio vi è trattato è molto diverso dal modo tenuto da Agostino: egli lo ha preso in considerazione nei suoi esiti, siano essi rappresentati o da singole parole e locuzioni o da contesti più ampi da valutare globalmente di senso figurato sulla base di un criterio esterno, di carattere dottrinale o morale, che vieta di assumerli in senso proprio[1]. Ticonio, invece, aveva affrontato le difficoltà proposte all'interprete dal linguaggio figurato partendo più da dentro, cioè mettendo in chiaro il modo stesso con cui il discorso era stato articolato dall'autore sacro in modo volutamente oscuro giocando proprio, in un medesimo contesto anche di ampie proporzioni, sul passaggio da linguaggio proprio a figurato e viceversa, un passaggio a volte repentino e inavvertito, perciò tale da sfuggire al lettore, inducendolo all'errore[2]. Agostino ha constatato che questo discorso sul linguaggio traslato nulla

[1] Cfr. III, X 14: «tutto quanto nelle parole divine non può essere riportato, secondo il senso proprio, né all'onestà dei costumi né alla purezza della fede va riconosciuto come espresso in forma figurata, dove l'onestà dei costumi attiene all'amore di Dio e del prossimo e la purezza della fede alla conoscenza di Dio e del prossimo».

[2] A noi qui non interessa se il discorso della Scrittura fosse stato effettivamente articolato dall'autore sacro nel modo messo in luce da Ticonio: ci basta che, oltre Ticonio, ne sia stato convinto anche Agostino. Per l'analisi delle *regulae* di Ticonio si rimanda alle note di commento.

aveva in comune con quello svolto da lui, lo ha apprezzato molto positivamente e perciò ha pensato di arricchire e completare con esso la sua trattazione. Con l'onestà intellettuale che lo caratterizza, piuttosto che rielaborarlo superficialmente quanto alla forma e presentarlo quale cosa sua, come usavano trattare disinvoltamente le loro fonti tanti letterati cristiani del suo tempo, ha preferito dare a Ticonio quello che era di Ticonio, limitando il suo intervento, oltre che alla breve introduzione sui tropi, a una drastica riduzione dell'abbondante esemplificazione ticoniana e all'aggiunta di alcune correzioni ed esplicitazioni[1].

3. 3. AUCTORES NOSTRI

1. Nell'atteggiamento polemico che l'apologetica cristiana del II e III secolo aveva tenuto riguardo alla cultura pagana, la retorica aveva rappresentato, insieme con la filosofia, bersaglio prediletto. Ai pagani che rinfacciavano ai cristiani ignoranza e rusticità si era opposta la voluta semplicità del dettato evangelico, perché la verità, per imporsi, non ha bisogno di abbellirsi con le parole gonfie e ricercate di cui la retorica si serve per calunniare e prevaricare nei tribunali[2]. Ma proprio come nel caso della filosofia, la condanna a livello di teoria non aveva trovato adeguato riscontro nella prassi letteraria: quando lo scrittore cristiano in gioventù ha potuto giovarsi di una buona istruzione scolastica, egli non ha alcuna remora a esprimere contenuti cristiani atteggiandoli, quanto all'espressione, secondo le norme della retorica tradizionale (Minucio Cipriano Lattanzio) o comunque in forma che, pur lontana dai canoni della scuola, non per questo era meno elaborata e raffinata (Tertulliano). Il problema della compatibilità tra contenuti cristiani e retorica classica si era riproposto da un diverso punto di vista quando, nel IV secolo, la religione cristiana era assurta a dignità di religione prima privilegiata dal monarca e poi addirittura ufficiale. La nuova condizione produceva nuove esigenze, tra le quali tutt'altro che ultima il progressivo

[1] Non è possibile accertare se Agostino già al momento della composizione iniziale del *de doctrina christiana*, venuto a conoscenza del *Liber* di Ticonio, avesse avuto idea di utilizzarlo, senza però poter realizzare il suo progetto a causa della fede donatista di Ticonio (cfr. sopra, p. X sgg.), ovvero l'idea gli sia venuta solo al momento della conclusione dell'opera.

[2] Cfr., p. es., Taziano, *adversus Graecos* 1; Tertulliano, *de anima* 2, 2; 3, 2; Origene, *contra Celsum* I 2. 62.

imporsi di un'eloquenza d'apparato, ormai sentita come componente essenziale di certe solenni celebrazioni religiose: non mancò chi, come Basilio e Gregorio di Nissa, ebbe a rilevare l'incongruenza di celebrare il martire cristiano con i lenocini dell'eloquenza pagana e avvertì l'esigenza di una nuova retorica, adeguata alla novità dei contenuti[1]. Ma questa nuova retorica restò confinata nel limbo delle buone intenzioni, e tutti gli oratori cristiani dell'epoca continuarono di fatto a servirsi della tradizionale strumentazione appresa nella scuola, che nell'area di lingua latina poggiava tuttora sull'autorità di Cicerone e di Quintiliano. Eppure, anche se rimosso nella pratica, nella coscienza il vecchio dissidio veniva ancora avvertito: Giovanni Crisostomo, oratore quant'altri mai scaltrito nel maneggio di tutti gli artifici della retorica tradizionale, condanna la ricercatezza nella predicazione; e Gregorio Magno si vanterà ingenuamente di non aver evitato di proposito barbarismi e metacismi[2]. Anche Agostino fu retore, e non soltanto perché la retorica l'imparò e l'insegnò a scuola ma proprio per *ingenium*, per disposizione nativa: perciò, una volta convertito a completo impegno cristiano, non mancò neppure lui di avvertire il tradizionale dissidio; ma proprio la coscienza di questa sfasatura indirizzò la sua riflessione verso nuove soluzioni che, anche se non immediatamente, avrebbero avuto conseguenze decisive per la specificità culturale del medioevo cristiano.

Già all'inizio del libro IV del *de doctrina christiana* si avverte il dissidio: da una parte Agostino con tono quanto mai eloquente deprecа che della retorica, strumento moralmente neutro e perciò adatto a essere usato a fine sia di bene sia di male, si faccia molto maggior uso per malfare che non per difendere e propugnare con maggiore efficacia le verità della religione cristiana (II 3); d'altra parte, però, non la ritiene tanto importante da auspicare che vi si dedichino le persone mature: «è sufficiente che vi si dedichino i giovani, e fra tutti loro non quelli che preferiremmo fossero istruiti per il servizio della Chiesa, ma quelli non ancora impegnati in un'esigenza più urgente e senz'altro da preporre a questa attività» (III 4). Più avanti, quando difende la Sacra Scrittura contro le critiche che i pagani le rivolgevano quanto alla forma

[1] Cfr. Basilio, *Homilia XVIII*, *PG* XXXI, col. 489; Gregorio di Nissa, *de vita S. Gregorii thaumaturgi*, *PG* XLVI, col. 896.
[2] Cfr. Giovanni Crisostomo, *ad populum Antiochenum*, *PG* XLIX, col. 29 sg.; Gregorio Magno, *Moralia in Job*, *CCL* CXLIII, p. 7.

espressiva, Agostino intuisce che la valutazione in questo senso debba essere fatta non sulla base degli usuali parametri, perché gli autori di quei libri si sono espressi con un'eloquenza che è loro propria (VI 9); ma poi di fatto, quando passa all'analisi estetica di alcuni testi biblici, la felice intuizione non si traduce in niente più che qualche notazione impressionistica[1], e l'analisi viene concretamente svolta sulla base di quegli usuali parametri (VII 11 sgg.): la novità della Sacra Scrittura sta nei contenuti (*sapientia*), perché l'*eloquentia* resta quella tradizionale. A mano a mano che il discorso va avanti, la dipendenza dalla tradizione si fa sempre più scoperta, confortata com'è da svariate citazioni da Cicerone, che anche per l'Agostino vescovo continua a rappresentare il referente κατ' ἐξοχήν in argomento; e l'oratore cristiano, che egli vagheggia e alla cui formazione vuole contribuire con i suoi consigli suggerimenti e esortazioni, almeno quanto alla forma si presenta con i connotati di un Cicerone cristiano.

All'autorità di tale maestro egli riporta la triplice finalità che si propone l'eloquenza: insegnare dilettare commuovere, cui fa riscontro la tripartizione degli stili: semplice medio (temperato) elevato. E tutto quanto egli osserva circa l'opportunità di farne uso a proposito e di alternarli sapientemente, in modo da non stancare e infastidire l'uditorio, trova sempre preciso riscontro in Cicerone e Quintiliano[2]. Non va per altro sottovalutata la profonda rielaborazione cui Agostino ha sottoposto questa normativa per adattarla a un'eloquenza di contenuto esclusivamente e specificamente cristiano. Il momento del *docere* viene debitamente enfatizzato, perché l'istruzione, se non è sufficiente a fare un buon cristiano, ne è però condizione *sine qua non*; e la valutazione dell'obiettivo da conseguire, che determina quale tipo di eloquenza si debba scegliere, va fatta sulla base dei parametri proposti dalla morale cristiana, che non si limita all'esteriorità dei comportamenti, come voleva la prassi giudiziaria romana, ma incide sulle coscienze: una lite per denaro, poca cosa per un avvocato pagano che perciò la tratterà in stile semplice, per un cristiano può comportare un caso di coscienza, che ne ispessisce significativamente il valore e perciò può consigliare il ricorso a un altro tipo di eloquenza: «Ora però stiamo trattando dell'eloquenza di colui

[1] Cfr. IV, VII 20. 21, e nota a IV, VII 239.
[2] Per l'esemplificazione si rimanda alle note di commento.

che vogliamo c'insegni quelle verità per cui ci liberiamo dai mali eterni e otteniamo i beni eterni; e dovunque vengano trattati tali argomenti – sia parlando al popolo sia privatamente, sia con una sia con più persone, sia con amici sia con nemici, sia con discorso continuo sia in dialogo, sia in prediche sia in libri sia in lettere lunghe o brevi –, questi argomenti, dico, sono importanti. A meno che, siccome un bicchiere d'acqua fresca è cosa d'infimo valore, per questo il Signore avrebbe detto cosa d'infima importanza quando ha detto che chi l'avrà dato a un suo discepolo non perderà la sua ricompensa, e perciò, quando il dottore in chiesa deve parlare di queste parole, ritenendo di trattare un tema di poca importanza pensi di dover parlare in tono né temperato né elevato bensì dimesso. Eppure, non mi è forse accaduto una volta che, mentre parlavo al popolo su questo tema e Dio mi ha assistito perché parlassi in tono adatto, è scaturita da quell'acqua fresca, per così dire, una fiamma tale da accendere anche i cuori freddi, spingendoli a fare opere di misericordia con la speranza della ricompensa celeste?» (XVIII 37).

Non sempre la rielaborazione delle norme ciceroniane in senso cristiano riesce ad Agostino piana e agevole: la difficoltà più rilevante che egli ha incontrato è stata senza dubbio riguardo alla finalità e all'impiego dello stile medio (temperato). Gli altri due generi, infatti, trovano posto senza alcuno sforzo nel bagaglio dell'oratore cristiano che egli vagheggia, e che di fatto, nonostante la *tapeinosis* finale (XXXI 64), si identifica con lui stesso[1], in quanto il genere semplice serve a insegnare e quello elevato a commuovere, e queste due finalità si traducono, quanto alla pratica dell'oratore cristiano, nell'insegnare ai fedeli ciò che essi debbono credere e fare e nel persuaderli ad agire uniformandosi a tale istruzione, se li sa ancora riluttanti nonostante l'istruzione ricevuta. La finalità specifica del genere temperato Cicerone l'aveva ravvisata nel dilettare: ma nell'ottica della vita cristiana quale Agostino la concepisce, delle due finalità che tradizionalmente venivano assegnate alle lettere, *prodesse* e *delectare*[2], solo il *prodesse* poteva essere pre-

[1] Oltre a IV, XVIII 37, sul significato delle parole di Gesù riguardanti il bicchiere d'acqua, si veda anche IV, XXIV 53, dove Agostino ricorda il grande successo che la sua infiammata parola aveva ottenuto, in una contingenza particolarmente drammatica, a Cesarea di Mauritania. Anche quanto egli osserva a IV, XXVI 56 «si dà sovente il caso, ecc.» sembra riflettere nel modo più immediato la sua personale esperienza.

[2] All'origine di questa coppia di termini c'è Orazio, *Ars* 333-4.

so in considerazione, perché non era neppure pensabile che un cristiano esercitasse le lettere solo al fine di *delectare* sé stesso e gli altri, ed egli respinge duramente l'usanza, tanto in voga al tempo suo, di parlare in pubblico solo al fine di dilettare gli ascoltatori con un'eloquenza ricca di ornamenti e lenocini: ricerchino questo fine «quanti si gloriano della loro lingua, e menino vanto dei panegirici e di discorsi siffatti con i quali non si deve né istruire né convincere a fare qualcosa, ma soltanto dilettare l'ascoltatore» (XXV 55). Perciò «per chi aspira a parlare con sapienza ed eloquenza è assolutamente necessario conseguire il fine che si propongono questi due generi[1]. L'obiettivo invece che si propone il genere temperato, cioè che l'eloquenza miri a dilettare, non deve essere perseguito per sé stesso ma per ottenere, grazie al diletto suscitato dal modo di parlare, un assenso più pronto e duraturo ad argomenti esposti in modo utile e retto, là dove non ci sia bisogno di un discorso che insegni o commuova, dato che gli ascoltatori sanno di che cosa si parla e l'approvano» (*ibid.*). Ma il venir meno della perfetta rispondenza che Cicerone aveva istituito tra i tre stili e le tre finalità dell'eloquenza provoca un evidente scompenso nell'adattamento di Agostino alla ricerca di una finalità specifica per il genere temperato che non sia solo la ricerca dell'effetto per rendere meglio accettabile le finalità che si propongono gli altri due generi: è utile là dove c'è da lodare o biasimare, e anche dove c'è da confermare l'ascoltatore nei suoi buoni propositi (XIX 38; XXI 48; XXV 55). In sostanza, egli finisce per assegnare a questo stile ogni altro obiettivo che non siano quelli dell'istruzione e della persuasione, specifici degli altri due stili.

2. Finora abbiamo visto Agostino muoversi nella scia di Cicerone coll'intento, non sempre piano e agevole, di adattarne la normativa sull'eloquenza alle esigenze specifiche della vita cristiana: e senza dubbio questo aspetto del libro IV del *de doctrina christiana* risponde nel modo più diretto al fine di formare l'oratore cristiano sotto l'aspetto tecnico. Ma da un punto di vista più latamente culturale non è qui l'importanza, vorrei dire, epocale di questa trattazione sulla retorica cristiana, e va piuttosto additata là dove Agostino propone al suo oratore, quali modelli da imitare, i libri della Sacra Scrittura e di alcuni scrittori cristiani.

[1] Cioè, il genere semplice e quello elevato.

Per apprezzare l'importanza di tale novità, dobbiamo riandare a quanto sopra abbiamo accennato riguardo all'accusa di ignoranza e rusticità che abitualmente, fino al IV secolo e anche oltre, i pagani colti rivolgevano ai cristiani. Abbiamo visto come gli scrittori cristiani usassero contrastarla, ma qui va precisato che essi per primi erano convinti che i libri che costituivano la Sacra Scrittura, considerati nel loro complesso e con riferimento soprattutto all'Antico Testamento, fossero quanto mai lontani dalla sensibilità estetica, oltre che morale, che il giovane pagano acquisiva a scuola, a contatto con i tradizionali autori classici, Omero Euripide Demostene Terenzio Cicerone Virgilio, ecc. Era questo l'altro motivo principale, oltre quello rappresentato dall'obiettiva difficoltà di comprensione di tanti passi, che rendeva difficile e aleatorio al cristiano, giovane e meno giovane, l'accesso ai libri sacri, così che, per ovviare al grave inconveniente, si consigliava almeno ai più giovani un'istruzione propedeutica, da realizzare proprio mediante lo studio degli usuali autori classici, operando, tutt'al più, un'opportuna selezione, motivata da esigenze di carattere morale più che estetico[1]. È proprio a questa impostazione di studio, che rimase in vigore anche quando l'impero diventò cristiano e che in oriente si prolungò per tutta l'età bizantina, che dobbiamo in sostanza la sopravvivenza della letteratura classica. E proprio per tale motivo la novità rappresentata dall'atteggiamento di Agostino su questo punto va considerata, senza esagerazione, rivoluzionaria.

Abbiamo sopra accennato alla sua intuizione più profonda di carattere estetico riguardo alla valutazione da dare della Sacra Scrittura, cioè che l'opera letteraria dovrebbe essere apprezzata sulla base di un metro di giudizio ricavato dall'opera stessa e non sulla scorta di parametri prefissati, buoni per ogni tipo di scrittura. Ma abbiamo visto anche che questa intuizione è restata quasi soltanto a livello di formulazione teorica, senza riuscire a tradursi in apprezzabile applicazione pratica. Quando Agostino osserva che ad attrarlo «non sono tanto i caratteri che i nostri autori hanno in comune con gli oratori e i poeti pagani: piuttosto mi stupisce e insieme mi riempie d'ammirazione il constatare che essi hanno fatto uso di questa nostra eloquenza per tramite di un'altra elo-

[1] È il consiglio che dà Basilio, nel suo *ad iuvenes*, al maestro cristiano incaricato di spiegare gli autori classici a giovani ormai in gran parte cristiani.

quenza loro propria, in modo che la nostra non fosse né assente né troppo appariscente» (IV, VI 10), egli di fatto riconduce quell'eloquenza, che pure riconosce peculiare della Sacra Scrittura, nell'alveo della retorica tradizionale. D'altra parte, proprio perché l'apprezzamento estetico di Agostino è rimasto vincolato alle norme di tale retorica, dalla partizione del testo in *cola* e *commata* alla ricerca di determinate cadenze ritmiche nelle clausole, egli ha potuto avanzare la proposta di far uso dei libri cristiani come modelli di retorica. Anche per lui, infatti, come per Basilio e il Crisostomo, la retorica resta quella tradizionale, con le sue partizioni figure procedimenti, ed egli può additare Paolo come modello di eloquenza proprio perché riesce a riscontrare in lui quelle partizioni, quelle figure, quei procedimenti (IV, VI 10 sgg.). In questo senso è quanto mai significativa la scelta da lui operata quando, dopo aver presentato come modelli di stile alcuni brani paolini, allarga l'esemplificazione al di fuori della Sacra Scrittura e l'estende, a mo' d'esempio, a due scrittori cristiani di lingua latina: non viene scelto Tertulliano, che in questo ambito rappresentava l'esempio di uno stile raffinato ed elaborato ma originale e quanto mai lontano dai modelli in uso nella scuola, e invece la preferenza di Agostino cade su Cipriano e Ambrogio, cioè su due autori caratterizzati da una scrittura di chiaro stampo ciceroniano le cui norme essi avevano appreso sui banchi della scuola. Non c'è dubbio che Tertulliano, come Tacito rispetto a Cicerone nell'ambito degli scrittori classici, rappresentasse, a confronto con Cipriano e Ambrogio, un modello ben più difficile, per non dire impossibile, da imitare. Ma proprio qui è il senso dell'innovazione agostiniana: proporre nuovi modelli di eloquenza, apprezzabili non solo per la forma (*eloquentia*) ma anche per i contenuti cristiani (*sapientia*), restando nell'alveo della retorica tradizionale e di scuola, l'unica che egli riuscisse di fatto a concepire.

Tutto il modo con cui Agostino ha portato avanti la sua proposta innovativa presta il fianco alla critica. È facile infatti obiettare che, se le sue affermazioni di principio hanno per oggetto il complesso di tutti i libri sacri, quando poi egli passa all'esemplificazione, a eccezione di un passo tratto dal profeta Amos, tutti gli altri proposti come *specimina*, e sono parecchi, vengono dedotti da Paolo, uno scrittore cioè che non era certo quello che avevano soprattutto di mira i detrattori pagani quando accusavano la Sacra Scrittura di forma troppo semplice e rustica. E quando Agostino, nel passo riportato qui sopra, osserva che gli autori sacri non ave-

vano amato ostentare la loro eloquenza, sembra che voglia quasi mettere le mani avanti, per parare l'obiezione che, nel complesso dei libri biblici, i segni dell'eloquenza tradizionale apparivano piuttosto scarsi. In altri termini, il senso dell'innovazione proposta da Agostino non sta tanto nell'aver rilevato che la composizione di certi testi della Sacra Scrittura poteva essere ricondotta alle norme della retorica tradizionale – chissà quanti altri se n'erano accorti prima di lui –, quanto nel modo con cui ha utilizzato questa constatazione, al fine, cioè, di rompere il monopolio degli scrittori classici quali modelli inamovibili di eloquenza, e fare spazio anche agli scrittori cristiani. Va comunque, a questo fine, debitamente apprezzata la condizione delle lettere cristiane al tempo in cui opera Agostino: quando Tertulliano e Origene deprezzavano la retorica ed esaltavano la semplicità del dettato evangelico, la fioritura di queste lettere era appena all'inizio, e i libri della Sacra Scrittura rappresentavano un ben misero retroterra dal punto di vista letterario; quando invece Agostino detta il libro IV del *de doctrina christiana*, questa fioritura era diventata rigogliosa, e ormai i cristiani sia d'oriente sia d'occidente vantavano una loro tradizione letteraria, che alcuni anni prima Girolamo aveva programmaticamente e orgogliosamente opposto alle lettere pagane[1]. È stata proprio questa consapevolezza, la coscienza, cioè, della raggiunta maturità anche culturale che ha ispirato ad Agostino la sua proposta innovativa: se, nella scala di valori anche letterari, è fuor di dubbio che Agostino anteponesse la Sacra Scrittura agli altri scrittori cristiani, di fatto però solo il riferimento, esplicito o anche solo implicito, a scrittori quali Cipriano, Ambrogio e tanti altri ha permesso la valorizzazione della Sacra Scrittura anche a livello letterario. Nell'economia del discorso svolto nel libro IV Cipriano e Ambrogio vengono aggiunti, quasi come una sorta di appendice, all'esemplificazione scritturistica, in sostanza paolina: ma di fatto essi hanno rappresentato l'autentica *pièce de résistance* dell'intera argomentazione agostiniana.

[1] Cfr. la dedica a Destro, premessa da Girolamo al suo *de viris illustribus*, soprattutto la fine: «Imparino dunque Celso Porfirio Giuliano, cani rabbiosi contro Cristo, imparino i loro seguaci, che pensano che la Chiesa non abbia avuto nessun filosofo né oratore né dottore, quanti e quali uomini l'hanno fondata edificata adornata, e cessino di tacciare la nostra fede esclusivamente di rozza semplicità, ma piuttosto riconoscano la loro ignoranza».

4. *Codici ed edizioni*

Tra i numerosi mss. che ci hanno tramandato il *de doctrina christiana* fa spicco il Petropolitanus Q v. I 3 (C), assegnato all'inizio del V secolo, scritto nell'Africa del Nord e proveniente da Corbie, che, insieme con altre opere di Agostino, contiene (ff. 106-52) i primi due libri del *de doctrina christiana*[1], compreso il prologo[2]. Si è pensato a codice proveniente, se non proprio dallo *scriptorium* di Agostino, in stretto rapporto con esso[3]; e, dato che c'è traccia della diffusione dell'opera quando era ancora incompleta[4], trova credito, tra gli studiosi, l'ipotesi che C ce l'abbia tramandata proprio in questo primitivo stato di incompletezza[5]. A questo prezioso testimone se ne aggiungono molti altri, tra cui svariati che rimontano al IX-X secolo e rappresentano una solida base per la costituzione critica di un testo che – è opportuno rilevarlo subito – ci è stato tramandato in condizioni in complesso soddisfacenti: relativamente poche sono le varianti di rilievo[6]. Alla tradizione diretta si aggiunge una tradizione indiretta ragguardevole per consistenza ed età, rappresentata dalla raccolta di *Excerpta* dalle opere di Agostino che Eugippio compilò nel VI secolo, disponibile nell'edizione critica di Knöll (*CSEL* IX)[7].

[1] Per caduta di fogli manca una parte del libro II, corrispondente ai capitoli VIII-XVI.

[2] In questo codice il *de doctrina christiana* è preceduto da tre altre opere di Agostino: *de diversis quaestionibus ad Simplicianum, contra epistulam fundamenti, de agone christiano*. Altri testimoni di veneranda antichità sono l'Ambrosianus G 58 sup. e M 77 sup. e il Genuensis lat. 16, rispettivamente del VI e VII sec., ma nell'un caso e nell'altro si tratta soltanto di pochi fogli superstiti e per l'Ambros. M 77 sup. anche malridotti (l'Ambros. G 58 sup. contiene la fine del libro III, a partire da XXXVI l. 51; la parte leggibile dell'Ambros. 77 sup. ci dà parzialmente i capitoli XXIII-XXIV del libro II, il Genuensis i capitoli IX l. 4 - XV l. 16 del libro I), sicché essi risultano di poca utilità ai fini della costituzione del testo del *de doctrina christiana*. Sui testimoni più antichi di quest'opera agostiniana si veda Gorman 1985, p. 11 sgg.

[3] È significativo il fatto che in C le quattro opere si susseguano nello stesso ordine con cui Agostino le ha revisionate in *Retr.* II 1-4.

[4] Cfr. sopra, p. X, nota 2.

[5] Cfr. Green 1959. Secondo tale ipotesi, dovremmo ritenere che la parte del libro III dettata da Agostino prima dell'interruzione non sarebbe stata compresa in questa edizione parziale del *de doctrina christiana* in quanto lasciata incompleta.

[6] Ecco alcune delle varianti più significative: I, I 1 *opus / onus*; II, XXIII 36 *artifices / artes*; III, XII 18 *temperans / intemperans*; III, XIX 28 *humaniores / inhumaniores / immaniores*.

[7] Ecco le indicazioni degli *Excerpta* di Eugippio: I, II l. 1 - VII l. 4 (*omnis - attingere*); I, X l. 12 - XIV l. 27 (*quapropter - liberavit*); I, XXII l. 8 - XXIV l. 35 (*magna quae-*

La veneranda edizione del *de doctrina christiana* pubblicata nel 1680 dai Maurini, e ristampata in *PL* XXXIV, è stata in tempi recenti sostituita dalle edizioni di Martin (*CCL* XXXII) e di Green (*CSEL* LXXX). Le due edizioni sono state pubblicate a un anno d'intervallo una dall'altra, nel 1962 quella di Martin e nel 1963 quella di Green[1], e i due editori si sono completamente ignorati l'un l'altro, col risultato che la scelta dei mss. da loro operata, tra i testimoni più antichi, coincide solo in parte, e perfino le sigle dei mss. sono in massima parte diverse[2]. Ambedue gli editori hanno utilizzato più o meno lo stesso numero di mss., all'incirca una dozzina, ma la selezione operata da Green appare più oculata rispetto all'altra: infatti egli ha fondato la sua edizione, oltre che su alcuni testimoni appartenenti alla stessa famiglia dei mss. utilizzati da Martin, anche su alcuni altri appartenenti a un'altra famiglia, che quello ha del tutto ignorato. Stando così la cosa, è sufficiente rammentare qui soltanto i mss. di cui si è servito Green: C. Petropolitanus Q v. I 3, sec. V; D. Parisinus 13359, sec. VIII-IX; K. Coloniensis 74, sec. IX; A. Monacensis 3824, sec. IX; S. Sangallensis 147, sec. IX; M. Cameracensis 473, sec. IX; P. Vaticanus Palatinus 188, sec. VIII o IX; Q. Vaticanus Palatinus 189, sec. IX; E. Parisinus 2704, sec. IX; T. Parisinus nov. acq. 1595, sec. IX; B. Bambergensis Patr. 21, sec. IX[3].

I codici D K A S M fanno parte di una medesima famiglia, che Green ha contraddistinto con α; P Q E T B fanno parte di

stio - bonae); I, XXVI l. 7 - XXIX l. 8 (*diliges - referendum est*); I, XXXIII l. 15 - XL l. 12 (*cum autem - fallatur*); II, I l. 1 - II l. 9 (*quoniam - conscripserunt*); II, III l. 13 - VII l. 29 (*omnia - frangatur*); II, X ll. 1 - 12 (*duabus - infrenabis*); II, XVI l. 20 - XVIII ll. 14-5 (*rerum - glorificaverunt*); II, XIX l. 2 - XXI l. 3 (*duo - vocantur*); II, XXII l. 30 - XXIV l. 28 (*quare - accedat*); II, XXXI l. 1 - XXXIX l. 21 (*restant - locis*); II, XL l. 1 - XLII ll. 16-7 (*philosophi - discutienda*); III, I l. 14 - VI l. 19 (*qui eo loco - religarent*); III, X l. 4 - XII l. 21 (*demonstrandus - flagitium est*); III, XIV l. 6 - XVII l. 16 (*varietate - erigi*); III, XXV l. 10 - XXIX l. 41 (*sed quoniam - latebant*); III, XXXI l. 1 - XXXVII l. 45 (*prima - acceperunt*).

[1] Queste edizioni erano state precedute dall'edizione del solo libro IV, a cura di Sullivan 1930.

[2] Il ms. di Pietroburgo, siglato C da Green, in quanto proveniente da Corbie, è stato siglato L da Martin (Leninpolitanus). Ho adottato le sigle di Green, come ha fatto anche Gorman, «The Manuscript Tradition of St. Augustine's Major Works», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)* I, Roma 1987, p. 390, che ha accorpato insieme i testimoni adoperati sia da Martin sia da Green.

[3] Ovviamente Green e Martin si sono serviti anche delle scarse reliquie tramandate nell'Ambrosianus G 58 sup.; M 77 sup. (f). Il Genuensis lat. 16 (e) è stato utilizzato soltanto da Martin.

un'altra famiglia, l'unica che ha conosciuto Martin e che Green ha contraddistinto con β^1. Il grave inconveniente che ho riscontrato nell'utilizzare queste due edizioni per la mia revisione critica è che i loro apparati più volte presentano dati discordanti riguardo ai medesimi mss., anche C^2: al confronto Green appare in complesso più attendibile di Martin, ma neppure le sue collazioni sono immuni da errori, e questa constatazione è tale da revocare in dubbio la validità dei dati contenuti negli apparati di ambedue le edizioni. Mi si è perciò imposta l'esigenza di collazionare di nuovo alcuni testimoni: dato lo stato complessivamente soddisfacente in cui ci è giunto il testo del *de doctrina christiana*, ho ritenuto sufficiente limitare la mia autopsia a sette dei testimoni utilizzati da Green: Petropolitanus Q v. I 3 (C)[3]; Coloniensis 74 (K); Monacensis 3824 (A), Sangallensis 147 (S); Cameracensis 473 (M); Bambergensis Patr. 21 (B); Vaticanus Palatinus 188 (P), cui ho aggiunto il Vaticanus Reginensis 259, del sec. IX (R), e il Monacensis 6301, del sec. IX (F), ambedue già utilizzati da Martin e appartenenti alla classe contraddistinta da Green con β^4. L'esame diretto delle riproduzioni fotografiche di questi mss. mi ha confermato la superiorità di Green su Martin[5], ma mi ha indotto a

[1] Questa classe di mss. è stata ignorata anche da Th. Sullivan.

[2] Ecco qualche esempio di sfasatura che si riscontra negli apparati di Green (Gr) e Martin (Ma) riguardo alle lezioni di C (L per Ma): I, 1 l. 11 *enim* Gr *autem* Ma; I, v l. 12 *nec pater est* Gr *nec pater* Ma; I, XIV ll. 9-10 *eiusmodi* Gr *huiusmodi* Ma; I, XX l. 15 *revivescit* Gr *reviviscet* Ma; I, XXIV l. 43 *sicut et* Gr *sicut* Ma; I, XXX ll. 36-7 *concupiverit* Gr *concupierit* Ma; I, XXXVIII l. 1 *succedet* Gr *succedit* Ma; II, III ll. 5-6 *motus* Gr *motu* Ma; II, VII l. 24 *scriptura* Gr *scriptura ipsa* Ma; II, VIII l. 35 *cantici* Gr *cantica* Ma.

[3] Desidero ringraziare anche pubblicamente il prof. Gorman per aver messo a mia disposizione il microfilm di questo importante testimone, che non mi è stato possibile ricevere da Pietroburgo.

[4] Per i dati ricavabili dai pochi fogli di Milano e Ginevra mi sono servito delle edizioni di Green e Martin; per Eugippio ho riscontrato l'edizione di Knöll.

[5] Rileggendo tre testimoni già utilizzati da Martin, F P R, ho rilevato nel suo apparato una quantità innumerevole di indicazioni erronee, nel senso che egli riporta come di questi mss. lezioni che in essi non sono attestate e comunque dà indicazioni non conformi al vero. Propongo come esempio, quanto mai significativo, di indicazione errata l'annotazione che si legge a p. 42 della sua edizione, in corrispondenza di *Doctr.* II, XI 16: Martin registra in apparato alcune parole incomplete – (*laetan*)*tis* (*interroga*)*re fa*(*cillimum*) (*illar*)*um* (*gr*)*aecam ver*(*terunt*) – e spiega: «interiore margine deleto interierunt in P». Ma a f. 19 v. di P tutte queste parole si leggono perfettamente. Per altro neppure l'apparato di Green è esente da annotazioni non corrispondenti al vero e anche troppo sommarie e variamente incomplete: tra l'altro egli solo molto di rado ha segnalato l'intervento di mani correttrici, che invece sono presenti con frequenza, a volte con grande frequenza, in tutti i testimoni

riconsiderare parecchie lezioni per le quali ho ritenuto di dover scegliere anche contro il consenso dei due editori. Fin dove è presente C, in caso di opposizione tra le due classi, la sua testimonianza è, in quasi tutti i casi, decisiva. Là dove manca, la classe α (A K M S) si conferma, come aveva già rilevato Green, superiore a β (B F P R), ma è tutt'altro che superiorità tale da imporsi in modo sistematico[1]. Di alcune delle mie scelte do ragione nelle note di commento. L'apparato critico non è certo esaustivo ma presenta tutto l'essenziale per l'apprezzamento dei testimoni utilizzati[2].

(C è stato corretto addirittura da due mani diverse, di cui una coeva o quasi alla trascrizione). Nel mio apparato ho corretto e integrato molte di queste indicazioni carenti dell'apparato di Green.

[1] L'accordo di C e α contro β è evidente soprattutto in casi di inversione di parole: per questo, anche quando questa oscillazione si presenta in assenza di C (libri III-IV), ho considerato poziore la lezione di α. Questa classe di mss. si fa preferire, pur se non sistematicamente, all'altra anche in caso di dissenso in citazioni scritturistiche, per le quali il riscontro col *Thesaurus Augustinianus* oggi ci permette agevolmente di accertare l'abituale lettura di Agostino. Di contro la testimonianza di Eugippio, nonostante l'antichità e l'ampiezza della sua documentazione, non soccorre molto nella scelta tra lezioni concorrenti. Infatti molte delle oscillazioni tra lezioni diverse presenti nella tradizione diretta del *de doctrina christiana* sono già attestate nei mss. di Eugippio, e mi pare che questo testimone presenti, in complesso, una notevole affinità col ramo β della nostra tradizione. L'accorto lettore potrà accertarsene facilmente scorrendo l'apparato. Io mi limito a proporgli un solo esempio, ma caratterizzante: a III, XXXVI l. 26 in luogo della lezione esatta *qua reditur*, tramandata da α, in β si legge *qua reditum est*, che in alcuni testimoni di questa tradizione (F P, R [a.c.]) si è ulteriormente corrotto in *quare dictum est*, e proprio con questo ramo della tradizione β qui concorda anche Eugippio. Data questa situazione, ho registrato la testimonianza di Eugippio soltanto là dove essa mi è apparsa significativa.

[2] Oltre tutte le varianti interessanti la costituzione del testo, ho registrato anche quelle manifestamente erronee quando sono attestate in più di un testimone. Di lezioni riportate da un solo testimone ho indicato solo quelle che mi sono apparse per qualche verso significative. Alcune, che tali non sono, sono state segnalate al fine di rettificare e/o integrare l'indicazione di Green (cfr. pp. XLII-XLIII, nota 5). Non ho indicato se non in casi eccezionali le varianti ortografiche. A tal proposito mi limito qui a segnalare che, in casi di oscillazione tra le forme *quidquid* e *quicquid*, C presenta sistematicamente la prima forma: per questo l'ho preferita anche nei libri III-IV, per i quali questo testimone non ci soccorre più. Va ancora rilevato che il *de doctrina christiana* presenta svariate parole greche, che sia Green che Martin hanno riportato in caratteri originali. Ma in tutti i testimoni da me utilizzati, compreso C, queste parole sono riportate in traslitterazione latina, a eccezione di una sola, ὀξύς di II, XII l. 37, che – penso per difficoltà di trascrizione – tutti i mss. riportano in caratteri greci. Una così completa concordanza, sia nel trattamento generale sia nel caso particolare, non può essere considerata casuale e impone all'editore di adeguarvisi. In apparato ho registrato sistematicamente il mio dissenso da Green e/o Martin, solo in casi significativi dall'edizione dei Maurini (*PL* XXXIV).

ABBREVIAZIONI E SIGLE

OPERE DI AGOSTINO

Acad.	*Contra Academicos* *PL* XXXII; *CCL* XXIX
Adim.	*contra Adimantun* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Adn. Iob	*Adnotationes in Iob* *PL* XXXIV; *CSEL* XXVIII 2
Adv. leg.	*Contra adversarium legis et prophetarum* *PL* XLII; *CCL* XLIX
Ag. chr.	*de agone christiano* *PL* XL; *CSEL* XLI
Bapt.	*de baptismo* *PL* XLIII; *CSEL* LI
Bon. con.	*de bono coniugali* *PL* XL; *CSEL* XLI
Brev.	*Breviculus collationis cum Donatistis* *PL* XLIII; *CCL* CXLIX A
c. mend.	*contra mendacium* *PL* XL; *CSEL* XLI
Cant. nov.	*de cantico novo* *PL* XL
Catacl.	*de cataclysmo* *PL* XL
Cath.	*ad catholicos de secta Donatistarum* *PL* XLIII; *CSEL* LII
Cat. rud.	*de catechizandis rudibus* *PL* XL; *CCL* XLVI
Civ.	*de civitate Dei* *PL* XLI; *CCL* XLVII-XLVIII
Coll. Max.	*Collatio cum Maximino* *PL* XLII
Con. adult.	*de adulterinis coniugiis* *PL* XL; *CSEL* XLI
Conf.	*Confessionum libri XIII* *PL* XXXII; *CCL* XXVII
Cont.	*de continentia* *PL* XL; *CSEL* XLI
Corr. gr.	*de correptione et gratia* *PL* XLIV
Cons. ev.	*de consensu evangelistarum* *PL* XXXIV; *CSEL* XLIII
Cresc.	*contra Cresconium* *PL* XLIII; *CSEL* LII
Cur. mort.	*de cura pro mortuis gerenda* *PL* XL; *CSEL* XLI
de mend.	*de mendacio* *PL* XL; *CSEL* XLI
Dial.	*de dialectica* *PL* XXXII

Disc. chr.	*de disciplina christiana* *PL* XL; *CCL* XLVI
Div. daem.	*de divinatione daemonum* *PL* XL; *CSEL* XLI
Doctr.	*de doctrina christiana* *PL* XXXIV; *CCL* XXXII
duab. an.	*de duabus animabus* *PL* XLII; *CSEL* XXV
duas epp. Pel.	*contra duas epistulas Pelagianorum* *PL* XLIV; *CSEL* LX
En. ps.	*Enarrationes in psalmos* *PL* XXXVI-XXXVII; *CCL* XXXVIII-XL
Ench.	*Enchiridion de fide spe et caritate* *PL* XL; *CCL* XLVI
ep.	*epistulae* *PL* XXXIII; *CSEL* XXXIV 1-2, XLIV, LVII, LVIII
epp. nup. rep.	*epistulae nuper repertae* *CSEL* LXXXVIII
Exc. urb.	*de Urbis excidio* *PL* XL; *CCL* XLVI
Exp. Gal.	*Expositio epistulae ad Galatas* *PL* XXXV; *CSEL* LXXXIV
Exp. Rom.	*Epistulae ad Romanos inchoata expositio* *PL* XXXV; *CSEL* LXXXIV
Faust.	*contra Faustum* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Fel.	*contra Felicem* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Fid. op.	*de fide et operibus* *PL* XL; *CSEL* XLI
Fid. rer.	*de fide rerum quae non videntur* *PL* XL
Fid. symb.	*de fide et symbolo* *PL* XL; *CSEL* XLI
Fund.	*contra epistulam Manichaei quam dicunt fundamenti* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Gaud.	*contra Gaudentium* *PL* XLIII; *CSEL* LIII
Gen. imp.	*de Genesi imperfectus liber* *PL* XXXIV; *CSEL* XXVIII 1
Gen. litt.	*de Genesi ad litteram libri XII* *PL* XXXIV; *CSEL* XXVIII 1
Gen. Man.	*de Genesi contra Manichaeos* *PL* XXXIV
Gest. Pel.	*de gestis Pelagii* *PL* XLIV; *CSEL* XLII
Gr. lib. arb.	*de gratia et libero arbitrio* *PL* XLIV
Gr. pecc.	*de gratia Christi et de peccato originali* *PL* XLIV; *CSEL* XLII
Haer.	*de haeresibus* *PL* XLII; *CCL* XLVI
Imm. an.	*de immortalitate animae* *PL* XXXII; *CSEL* LXXXIX
Iul.	*contra Iulianum* *PL* XLIV

Iul. imp.	*contra Iulianum opus imperfectum* *PL* XLV; *CSEL* LXXXV 1
Lib. arb.	*de libero arbitrio* *PL* XXXII; *CCL* XXIX
Loc. Hept.	*Locutionum in Heptateuchum libri VII* *PL* XXXIV; *CCL* XXXIII
Mag.	*de magistro* *PL* XXXII; *CCL* XXIX
Maxim.	*contra Maximinum* *PL* XLII
Mor. eccl.	*de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* *PL* XXXII
Mus.	*de musica* *PL* XXXII
Nat. an.	*de natura et origine animae* *PL* XLIV; *CSEL* LX
Nat. bon.	*de natura boni* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Nat. gr.	*de natura et gratia* *PL* XLIV; *CSEL* LX
Nupt. conc.	*de nuptiis et concupiscentia* *PL* XLIV; *CSEL* XLII
Op. mon.	*de opere monachorum* *PL* XL; *CSEL* XLI
Ord.	*de ordine* *PL* XXXII; *CCL* XXIX
Parm.	*contra epistulam Parmeniani* *PL* XLIII; *CSEL* LI
Pat.	*de patientia* *PL* XL; *CSEL* XLI
Pecc. mer.	*de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* *PL* XLIV; *CSEL* LX
Pecc. or.	*de gratia Christi et de peccato originali* *PL* XLIV; *CSEL* XLII
Perf. iust.	*de perfectione iustitiae hominis* *PL* XLIV; *CSEL* XLII
Pers.	*de dono perseverantiae* *PL* XLV
Petil.	*contra litteras Petiliani* *PL* XLIII; *CSEL* LII
Praed.	*de praedestinatione sanctorum* *PL* XLIV
Prop. Rom.	*Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos* *PL* XXXV; *CSEL* LXXXIV
83 Quaest.	*de diversis quaestionibus LXXXIII* *PL* XL; *CCL* XLIV A
Quaest. Dulc.	*de octo Dulcitii quaestionibus* *PL* XL; *CCL* XLIV A
Quaest. ev.	*Quaestiones evangeliorum* *PL* XXXV; *CCL* XLIV B
Quaest. Hept.	*Quaestionum in Heptateuchum libri septem* *PL* XXXIV; *CCL* XXXIII
Quaest. Mt.	*Quaestiones XVI in Matthaeum* *PL* XXXV; *CCL* XLIV B
Quaest. Simpl.	*de diversis quaestionibus ad Simplicianum* *PL* XL; *CCL* XLIV

Quant. an.	*de quantitate animae* *PL* XXXII; *CSEL* LXXXIX
Retr.	*Retractationum libri duo* *PL* XXXII; *CCL* LVII
Sec.	*contra Secundinum* *PL* XLII; *CSEL* XXV
serm.	*sermones* *PL* XXXVIII, XXXIX; *CCL* XLI (1-50); *NBA* XXIX-XXXIV
Serm. Arr.	*contra sermonem Arrianorum* *PL* XLII
Serm. Dom.	*de sermone Domini in monte* *PL* XXXIV; *CCL* XXXV
Sol.	*Soliloquiorum libri duo* *PL* XXXII; *CSEL* LXXXIX
Spec.	*Speculum* *PL* XXXIV; *CSEL* XII
Spir. litt.	*de spiritu et littera* *PL* XLIV; *CSEL* LX
Symb.	*de symbolo ad catechumenos* *PL* XL; *CCL* XLVI
Tr. Io.	*in Iohannis evangelium tractatus* *PL* XXXV; *CCL* XXXVI
Tr. Io. ep.	*in Iohannis epistulam ad Parthos tractatus* *PL* XXXV
Trin.	*de trinitate* *PL* XLII; *CCL* L-L A
Un. bapt.	*de unico baptismo* *PL* XLIII; *CSEL* LIII
Unit. eccl.	*de unitate ecclesiae (epistula ad catholicos contra Donatistas)* *PL* XLIII; *CSEL* LIII
Util. cred.	*de utilitate credendi* *PL* XLII; *CSEL* XXV
Util. ie.	*de utilitate ieiunii* *PL* XL; *CCL* XLVI
Ver. rel.	*de vera religione* *PL* XXXIV; *CCL* XXXII
Vid.	*de bono viduitatis* *PL* XL; *CSEL* XLI
Virg.	*de sancta virginitate* *PL* XL; *CSEL* XLI
Vit. beat.	*de beata vita* *PL* XXXII; *CCL* XXIX

RACCOLTE E LESSICI

CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina*
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
DPAC	*Dizionario di patrologia e di antichità cristiane*
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*
NBA	*Nuova Biblioteca Agostiniana*
PG	*Patrologia Graeca*
PL	*Patrologia Latina*

PLS	*Patrologia Latina, Supplementum*
PO	*Patrologia Orientalis*
SCh	*Sources Chrétiennes*
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*
ThlL	*Thesaurus linguae Latinae*
ThA	*Thesaurus Augustinianus*

BIBLIOGRAFIA

K. Adam, *Die kirchlische Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*, Padeborn 1917 (= Adam 1917).
L. Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976 (= Alici 1976).
L. Alici, *S. Agostino, La dottrina cristiana*, Milano 1989 (= Alici 1989).
G.-H. Allard, «L'articulation du sens et du signe dans le "De doctrina christiana" de s. Augustin», in *Studia Patristica* XIV, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 377-88 (= Allard 1976).
R. Arbesmann, *The Concept of "Christus Medicus" in St. Augustine*, «Traditio» X 1954, pp. 1-28 (= Arbesmann 1954).
M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e^ au IX^e^ siècle en Occident latin*, Paris 1992 (= Banniard 1992).
M. Baratin, *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe*, «Revue des Études Latines» LIX 1981, pp. 260-8 (= Baratin 1981).
G. Bardy, *Tractare, tractatus*, «Recherches de science réligieuse» XXXIII 1946, pp. 211-35 (= Bardy 1946).
G. Bardy, *Saint Augustin et les médicins*, «Année théologique (augustinienne)» XIV 1953, pp. 326-46 (= Bardy 1953).
G. Bellissima, «Sant'Agostino grammatico», in *Augustinus Magister* I, Paris 1954, pp. 35-42 (= Bellissima 1954).
P.C. Bori, *L'interpretazione infinita*, Bologna 1987 (= Bori 1987).
P.C. Bori, *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, «Annali di storia dell'esegesi» V 1988, pp. 125-42 (= Bori 1988).
P. Brezzi, «I fondamenti filosofici del diritto e dello stato in S. Agostino», in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 191-220 (= Brezzi 1956).
P. Bright, *The Book of Rules of Tychonius*, Notre Dame 1988.
P. Brunner, *Charismatische und metodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana*, «Kerygma und Dogma» I 1955, pp. 59-69; 85-103 (= Brunner 1955).

P. Cazier, *Le Livre des règles de Tychonius. Sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore de Séville*, «Revue des Études Augustiniennes» XIX 1973, pp. 241-61 (= Cazier 1973).
M. Comeau, *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, Paris 1930 (= Comeau 1930[a]).
M. Comeau, *Saint Augustin exégète du IV[e] Evangile*, Paris 1930 (= Comeau 1930[b]).
B. Darrell Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, «Revue des Études Augustiniennes» XV 1969, pp. 9-49 (= Darrell Jackson 1969).
D. De Bruyne, «Saint Augustin reviseur de la Bible», in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931, pp. 521-606 (= De Bruyne 1931).
F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970 (= Decret 1970).
B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* III. *Saint Augustin*, Paris 1983 (= De Margerie 1983).
L.J. De Vreese, *Augustinus en de Astrologie*, Amsterdam 1933 (= De Vreese 1933).
F. Di Capua, «Il ritmo prosaico in s. Agostino», in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931, pp. 607-764 (= Di Capua 1931).
J. Doignon, *"Nos bons hommes de foi": Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire (Augustin, De doctrina christiana, IV, 40, 61)*, «Latomus» XXII 1963, pp. 795-805 (= Doignon 1963).
G. D'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986 (= D'Onofrio 1986).
U. Duchrow, *"Signum" und "superbia" beim jungen Augustin (386-390)*, «Revue des Études Augustiniennes» VII 1961, pp. 369-72 (= Duchrow 1961).
U. Duchrow, *Zum Prolog von Augustins "De Doctrina Christiana"*, «Vigiliae Christianae» XVII 1963, pp. 165-72 (= Duchrow 1963).
O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusq' en 391*, Paris 1966 (= Du Roy 1966).
H. Eger, *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald 1933 (= Eger 1933).
J. Engels, «La doctrine du signe chez saint Augustin», in *Studia Patristica* VI, Berlin 1962 (Texte und Untersuchungen LXXXI), pp. 366-73 (= Engels 1962).
T. Francey, *Les idées littéraires de saint Augustin dans le "De Doctrina Christiana"*, Saarbrücken s.d. [1920] (= Francey 1920).
G. Gaeta, *Il Liber regularum di Ticonio. Studio sull'ermeneutica scritturistica*, «Annali di storia dell'esegesi» V 1988, pp. 103-24 (= Gaeta 1988).
W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966.

E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949 (= Gilson 1949).
M.M. Gorman, *The Diffusion of the Manuscripts of Saint Augustine's "De doctrina christiana" in the Early Middle Ages*, «Revue Bénédictine» XCV 1985, pp. 11-24 (= Gorman 1985).
M.M. Gorman, «The Manuscript Tradition of St. Augustine's Major Works», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)* I, Roma 1987, pp. 381-412.
P. Grech, «Principi ermeneutici di Sant'Agostino nel "De doctrina Christiana"», in *Sant'Agostino, La dottrina cristiana*, Roma 1992, pp. LXI-LXXII.
W.M. Green, *A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?*, «Revue Bénédictine» LXIX 1959, pp. 191-7 (= Green 1959).
H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967 (= Hagendahl 1967).
I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.
C. Halm, *Rhetores Latini minores*, Leipzig 1863 (= Halm 1863).
D. Harmening, *Superstitio*, Berlin 1979.
R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962 (= Holte 1962).
G. Istace, *Le livre I^er^ du "De doctrina christiana" de Saint Augustin*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» XXXII 1956, pp. 289-330 (= Istace 1956).
Ch. Kannengiesser, «Local Setting and Motivation of De doctrina christiana», in *Augustine. Presbyter factus sum*, Bern 1993, pp. 333-9(= Kannengiesser 1993).
H. Keil, *Grammatici Latini* I-VIII, Leipzig 1857-70 (= Keil I-VIII 1857-70).
E. Kevane, *Augustine's De doctrina christiana: A Treatise on Christian Education*, «Recherches Augustiniennes» IV 1966, pp. 97-133 (= Kevane 1966).
E. Kevane, *Paideia and Anti-paideia: the Prooemium of St. Augustine's De doctrina christiana*, «Augustinian Studies» I 1970, pp. 153-80 (= Kevane 1970).
A. Knappitsch, *St. Augustin Zahlensymbolik*, Graz 1905.
K. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934 (= Kuypers 1934).
A.-M. La Bonnardière, *L'Epître aux Hébreux dans l'oeuvre de Saint Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes» III 1957, pp. 137-62 (= La Bonnardière 1957).
A.-M. La Bonnardière, *"Le Livre de la Sagesse". Biblia Augustiniana*, Paris 1970 (= La Bonnardière 1970).

A.-M. La Bonnardière, «Le canon des divines Ecritures», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 287-301 (= La Bonnardière 1986[a]).
A.-M. La Bonnardière, «Augustin a-t-il utilisé la "Vulgate" de Jerôme?», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 303-12 (= La Bonnardière 1986[b]).
G. Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez Saint Augustin*, Paris 1930.
R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXIII 1950-1, pp. 75-131 (= Lorenz 1950-1).
R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXIV 1952-3, pp. 34-60 (= Lorenz 1952-3).
R. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXVII 1955, pp. 29-60; 213-51 (= Lorenz 1955).
R.-H. Lütke, *"Auctoritas" bei Augustin*, Stuttgart 1968 (= Lütke 1968).
G. Madec, *Augustinus - Lexicon* I 2, Basel 1986, coll. 303-15, s.v. «Angelus» (= Madec 1986).
G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987 (= Manetti 1987).
M. Marin, *La definizione agostiniana di antifrasi e la sua "fortuna"*, «Augustinianum» XXV 1985, pp. 329-41 (= Marin 1985).
M. Marin, «Allegoria in Agostino», in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, pp. 135-61 (= Marin 1987).
R.A. Markus, *St. Augustine on Signs*, «Phronesis» II 1957, pp. 60-83 (= Markus 1957).
H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958[4] (= Marrou 1958[4]).
J. Mausbach, *Die Etik des heiligen Augustinus* I-II, Freiburg 1929[2] (= Mausbach I-II 1929[2]).
C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustins*, Würzburg 1969 (= Mayer 1969).
C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins* II. *Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974 (= Mayer 1974[a]).
C.P. Mayer, *"Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung*, «Revue des Études Augustiniennes» XX 1974, pp. 100-12 (= Mayer 1974[b]).
Chr. Mohrmann, «Saint Augustine and the "eloquentia"», in *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, pp. 351-70 (= Mohrmann 1958).
M. Moreau, «Lecture du "De doctrina christiana"», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 253-85 (= Moreau 1986[a]).
M. Moreau, «Sur un commentaire d'Amos 6, 1-6», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 313-22 (= Moreau 1986[b]).

M. Naldini, «"La dottrina cristiana". Struttura e teologia pastorale», in *Sant'Agostino. La dottrina cristiana*, Roma 1992, pp. VII-XIX.
W.R. O'Connor, *The uti/frui Distinction in Augustine's Ethics*, «Augustinian Studies» XIV 1983, pp. 45-62 (= O'Connor 1983).
E. Paoli-Lafaye, «Les "lecteurs" des textes liturgiques», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 59-74 (= Paoli-Lafaye 1986).
J. Pépin, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, «Recherches Augustiniennes» I 1958, pp. 243-86 (= Pépin 1958).
J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976 (= Pépin 1976).
O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969 (= Perler 1969).
L. Perrone, *Iniziazione alla Bibbia nella letteratura patristica*, «Cristianesimo nella storia» XII 1991, pp. 1-27 (= Perrone 1991).
G. Pfligersdorffer, «Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaares "uti-frui"», in *Augustino Praeceptori*, Salzburg 1987, pp. 101-31 (= Pfligersdorffer 1987).
A. Pincherle, «Sulla composizione del "de doctrina christiana" di S. Agostino», in *Storiografia e storia. Studi in onore di E.D. Theseider*, Roma 1974, pp. 541-59 (= Pincherle 1974).
D. Pingree, *Augustinus - Lexicon* I 4, Basel 1990, coll. 482-90, s.v. «Astrologia, astronomia».
U. Pizzani, «La dottrina agostiniana dell'origine del linguaggio e l'esegesi di Gen. 2, 19-20», in *Polyantema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, Messina s.d. [1989], pp. 399-416 (= Pizzani 1989).
L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di S. Ambrogio*, Milano 1978 (= Pizzolato 1978).
J.C. Plumpe, «Mors secunda», in *Mélanges J. De Ghellink* I, Gembloux 1951, pp. 387-401 (= Plumpe 1951).
M. Pontet, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur*, Paris s.d. [1944] (= Pontet 1944).
G.A. Press, *The Subject and Structure of Augustine's De doctrina christiana*, «Augustinian Studies» XI 1980, pp. 99-124 (= Press 1980).
G.A. Press, *The Content and Argument of Augustine's De doctrina christiana*, «Augustiniana» XXXI 1981, pp. 165-82.
P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "de doctrina christiana"*, Frankfurt am Main 1992 (= Prestel 1992).
A. Quacquarelli, «"Sapientia" ed "eloquentia" nell'insegnamento e nella prosa di S. Agostino», in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena). Atti del convegno di studio e aggiornamento. Roma, 20-1 marzo 1987*, Roma 1988, pp. 165-82 (= Quacquarelli 1988).
A. Quacquarelli, «Unità di linguaggio e fede nell'esegesi biblica. Gli

stati d'animo e gli stili (genera dicendi)», in *Sant'Agostino, La dottrina cristiana*, Roma 1992, pp. XLI-LX (= Quacquarelli 1992).
G. Reynolds, *The clausulae in the "De civitate Dei"*, Washington 1924 (= Reynolds 1924).
G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980 (= Ripanti 1980).
Ch. Schäublin, «Zur Prägung der christlichen Exegese», in *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, pp. 138-73 (= Schäublin 1992).
A. Schubert, *Augustins Lex - aeterna - Lehre nach Inhalt und Quellen*, Münster 1924 (= Schubert 1924).
H.-J. Sieben, *Die "res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. I-III*, «Revue des Études Augustiniennes» XXI 1975, pp. 72-90.
R. Simone, *Semiologia agostiniana*, «La cultura» VII 1969, pp. 88-117 (= Simone 1969).
M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (= Simonetti 1985).
M. Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca», in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, pp. 25-58 (= Simonetti 1987).
M. Simonetti, *Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*, «Annali di storia dell'esegesi» VIII 1991, pp. 363-84 (= Simonetti 1991).
B. Studer, «Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese», in *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Roma 1992, pp. 431-61.
Th. Sullivan, *Aureli Augustini Hipponensis episcopi "De doctrina christiana" liber quartus. A Commentary with a Revised Text, Introduction and Translation*, Washington 1930 (= Sullivan 1930).
M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* I-II, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
T. Todorov, *À propos de la conception augustinienne du signe*, «Revue des Études Augustiniennes» XXXI 1985, pp. 209-14.
L.M.J. Verheijen, *Le De doctrina christiana de saint Augustin. Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II 19 (29) - 42 (63), une "charte fondamentale pour une culture chrétienne"*, «Augustiniana» XXIV 1974, pp. 10-20 (= Verheijen 1974).
O. Wermelinger, «Le Canon des Latines au temps de Jerôme et d'Augustin», in D. Kaestli-O. Wermelinger, *Le Canon de l'Ancient Testament, sa formation et son histoire*, Genève 1984, pp. 152-210 (= Wermelinger 1984).

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus codicum et editionum

C	Petropolitanus Q v. I 3, ff. 106-52, saec. V (libri I-II; deest a II, VIII 54 ad II, XVI 107)
A	Monacensis 3824, ff. 1-93v, saec. IX
K	Coloniensis 74, ff. 23-113, saec. IX
M	Cameracensis 473, ff. 1-116v, saec. IX
S	Sangallensis 147, pp. 1-276, saec. IX
B	Bambergensis Patr. 21, pp. 73-256, saec. IX
F	Monacensis 6301, ff. 1-67, saec. IX
P	Vaticanus Palatinus 188, ff. 1-81, saec. IX ex.
R	Vaticanus Reginensis 259, ff. 1-64v, saec. IX ex. (desinit ad IV, XXVIII)
e	Genuensis lat. 16, saec. VII (I, IX-XV)
f	Ambrosianus G 58 sup., M 77 sup., saec. VI (II, XXIII-XXIV; III, XXXVI-XXXVII)
m	Editio Maurinorum, *PL* XXXIV
Ma	Editio Martin, *CCL* XXXII
Gr	Editio Green, *CSEL* LXXX
Eug	Eugippii Excerpta, *CSEL* IX (ed. Knöll)

AURELII AUGUSTINI
DE DOCTRINA CHRISTIANA

AURELIO AGOSTINO
L'ISTRUZIONE CRISTIANA

PROOEMIUM

1. Sunt praecepta quaedam tractandarum scripturarum quae studiosis earum video non incommode posse tradi, ut non solum legendo alios, qui divinarum litterarum operta aperuerunt, sed etiam ipsi aperiendo proficiant. Haec tradere institui volentibus et valentibus discere, si Dominus ac Deus noster ea quae de hac re cogitanti solet suggerere, etiam scribenti mihi non deneget. Quod antequam exordiar, videtur mihi respondendum esse his qui haec reprehensuri sunt aut reprehensuri essent, si eos non ante placaremus. Quod si nonnulli etiam post ista reprehenderint, saltem alios non movebunt nec ab utili studio ad imperitiae pigritiam revocabunt, quos movere possent, nisi praemunitos praeparatosque invenirent.

2. Quidam enim reprehensuri sunt hoc opus nostrum, cum ea quae praecepturi sumus non intellexerint. Quidam vero, cum intellectis uti voluerint conatique fuerint scripturas divinas secundum haec praecepta tractare neque valuerint aperire

de doctrina christiana: cf. comm. ad loc. | *prooemium* R (cf. infra, l. 150; IV, II 3), nihil legitur in cett. codd. (cf. Ma quoque in app.) 3. *divinarum*: *divina aut* B F 4. *etiam*: *et alia* B F *et aliis* R m | *ipsi*: *ipsa* K (a.c.) add. s.s.P om. B F | *aperienda* B | *prof-*: *patefaciant* F 5. *deus ac dominus* R m 7. *neget* B F 9. *placarem* K 10. *saltim* A F M S 12. *quos*: *qua* F *qui* B | *admovere* B | *possint* K P | *praemunitos* C A K S: *-monitos* cett. codd. (cf. III, I 3) 16. *voluerunt... fuerunt* C (a.c.)

PROLOGO

1. Sul modo di interpretare le Scritture ci sono alcune norme, che credo possano essere proposte non inutilmente a quanti si dedicano al loro studio, perché ne traggano profitto non soltanto leggendo gli scritti degli altri che hanno saputo spiegare le oscurità dei testi divini, ma anche spiegandole essi stessi. Ho deciso di proporre tali norme a quanti hanno desiderio e capacità di apprendere, purché il Signore e Dio nostro le ispirazioni, che è solito darmi quando medito su questa materia, non me le neghi proprio ora che mi accingo a metterle per iscritto. Ma, prima di iniziare, mi sembra opportuno anticipare la risposta a quanti critiche ranno questa mia iniziativa, ovvero potrebbero averne l'intenzione se io prima non li avrò rabboniti. Che se anche dopo questi chiarimenti qualcuno mi vorrà criticare, almeno non convincerà né distoglierà da uno studio utile per volgere a inerte ignoranza quanti altri potrebbe convincere se non li trovasse già in anticipo premuniti e preparati.

2. Alcuni certo criticheranno questa mia opera perché non avranno compreso il senso del mio insegnamento. Altri invece lo comprenderanno e vorranno servirsene; ma dopo aver cercato di studiare le Sacre Scritture con la guida di tali norme senza però

atque explicare quod cupiunt, inaniter me laborasse arbitrabuntur; et quia ipsi non adiuvabuntur hoc opere, nullum adiuvari posse censebunt. Tertium genus est reprehensorum, qui divinas scripturas vel re vera bene tractant vel bene tractare sibi videntur: qui, quoniam nullis huiusmodi observationibus lectis, quales nunc tradere institui, facultatem exponendorum sanctorum librorum se assecutos vel vident vel putant, nemini esse ista praecepta necessaria, sed potius totum quod de illarum litterarum obscuritatibus laudabiliter aperitur divino munere fieri posse clamitabunt.

3. Quibus omnibus breviter respondens, illis qui haec quae scribimus non intellegunt, hoc dico ita me non esse reprehendendum, quia haec non intellegunt: tamquam si lunam vel veterem vel novam sidusve aliquod minime clarum vellent videre, quod ego intento digito demonstrarem, illis autem nec ad ipsum digitum meum videndum sufficiens acies esset oculorum, num propterea mihi suscensere deberent? Illi vero, qui etiam istis praeceptis cognitis atque perceptis ea quae in divinis scripturis obscura sunt intueri nequiverint, arbitrentur se digitum quidem meum videre posse, sidera vero, quibus demonstrandis intenditur, videre non posse. Et illi ergo et isti me reprehendere desinant et lumen oculorum divinitus sibi praeberi deprecentur. Non enim, si possum membrum meum ad aliquid demonstrandum movere, possum etiam oculos accendere, quibus vel ipsa demonstratio mea vel etiam illud quod volo demonstrare cernatur.

4. Iam vero eorum qui divino munere exultant et sine talibus praeceptis, qualia nunc tradere institui, se sanctos libros intellegere atque tractare gloriantur et propterea me superflua voluisse scribere existimant, sic est lenienda commotio ut,

29. *scripsimus* P 30. *vel* om. m Ma 33. *esset acies* B F m 34. *num*: *nam* F *non* m | *suscensere* C K P, A (a.c.): *succ-* cett. codd. m Ma | *debent* F P 38. *et* (1) om. P

riuscire a spiegare e dichiarare ciò che vorrebbero, giudicheranno che io mi sono impegnato invano: dato che essi non avranno tratto alcun profitto dal mio scritto, riterranno che nessuno lo potrà trarre. Una terza schiera di critici è di quelli che effettivamente < sanno interpretare bene le Sacre Scritture ovvero presumono di saperlo fare: poiché vedono o credono di aver ricevuto la capacità di spiegare i libri sacri senza aver mai letto osservazioni del tipo di quelle che io intendo ora pubblicare, protesteranno che queste norme non sono necessarie a nessuno, perché tutto ciò che delle oscurità di quei testi si riesce a interpretare in modo plausibile, lo si può ottenere per dono di Dio.

3. Per replicare in breve a tutti costoro, a quanti non capiscono ciò che scrivo rispondo che non debbono criticare me per la loro incapacità di capire: è come se volessero vedere la luna che è < quasi calata o comincia appena a crescere ovvero una stella affatto chiara che io mostro indicando loro col dito, senza avere sufficiente capacità di vedere neppure il mio dito: perché dovrebbero prendersela con me? Quanti poi, anche dopo aver appreso e compreso queste norme, non riusciranno a comprendere quanto c'è di oscuro nelle Sacre Scritture, ritengano di essere, sì, capaci di vedere il mio dito ma non le stelle che io con quello indico loro. Smettano perciò gli uni e gli altri di criticare me e piuttosto preghino di ottenere da Dio la luce degli occhi: se io posso muovere una delle mie membra per dar loro un'indicazione, non posso però dare anche luce ai loro occhi, perché essi possano scorgere sia il mio gesto che indica sia ciò che io intendo loro indicare.

4. Quanto poi a quelli che vanno fieri del dono divino, e si vantano di poter comprendere e interpretare i libri sacri anche senza l'aiuto di norme del tipo di quelle che ho deciso ora di far conoscere, e perciò ritengono inutile ciò che avrò voluto scrivere, cercherò di calmare così la loro suscettibilità: anche se a ragione

quamvis magno Dei dono iure laetentur, recordentur se tamen per homines didicisse vel litteras nec propterea sibi ab Antonio sancto et perfecto viro aegyptio monacho insultari debere, qui sine ulla scientia litterarum scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse et prudenter cogitando intellexisse praedicatur, aut ab illo servo barbaro christiano, de quo a gravissimis fideque dignissimis viris nuper accepimus, qui litteras quoque ipsas, nullo docente homine, in plenam notitiam, orando ut sibi revelarentur, accepit triduanis precibus impetrans ut etiam codicem oblatum, stupentibus qui aderant, legendo percurreret.

5. Aut si haec quisque falsa esse arbitratur, non ago pugnaciter. Certe enim, quoniam cum christianis nobis res est qui se scripturas sanctas sine duce homine nosse gaudent et, si ita est, vero et non mediocri gaudent bono, concedant necesse est unumquemque nostrum et ab ineunte pueritia consuetudine audiendi linguam suam didicisse et aliam aliquam vel graecam vel hebraeam vel quamlibet ceterarum aut similiter audiendo aut per hominem praeceptorem accepisse. Iam ergo si placet, moneamus omnes fratres ne parvulos suos ista doceant, quia momento uno temporis, adveniente Spiritu sancto, repleti apostoli omnium gentium linguis locuti sunt, aut cui talia non provenerint, non se arbitretur esse christianum aut Spiritum sanctum accepisse se dubitet? Immo vero et quod per hominem discendum est, sine superbia discat et, per quem docetur alius, sine superbia et sine invidia tradat quod accepit, neque temptemus eum cui credidimus, ne talibus inimici versutiis et perversitate decepti ad ipsum quoque audien-

54. *quia* P 60. *qui se*: *quis* C 61. *nosse*: *intellexisse* B 62. *verum* B F, K (ex *vero*) | *et*: *etsi* C | *mediocri*: *mecum lucri* B F 66. *ergo*: *enim* P 71. *sanctum spiritum* F P R | *se* om. B F 72. *dicat* C (a.c.) 74. *credimus* A K M S

si rallegrano di un grande dono di Dio, ricordino tuttavia che è per tramite di uomini che essi hanno appreso, se non altro, a leggere e scrivere. Non per questo meriteranno le critiche vuoi di Antonio, il santo e perfetto monaco d'Egitto, di cui si dice che, < perfettamente ignorante, abbia appreso a memoria le Scritture ascoltandole e le abbia comprese meditandole sapientemente, vuoi di quello schiavo cristiano di origine barbarica il quale – a quanto di recente abbiamo appreso da testimoni del tutto degni di fede – ha ottenuto di leggere e scrivere perfettamente, senza che alcuno gliel'abbia insegnato, dopo aver pregato per tre giorni che ciò gli fosse rivelato, e ha letto per intero, tra lo stupore di tutti i presenti, un libro che gli era stato messo davanti.

5. Se poi qualcuno ritiene che ciò non sia vero, non starò a < farne questione. Ma certo, poiché abbiamo a che fare con cristiani che godono di conoscere le Sacre Scritture senza aver avuto uomo per maestro e, se la cosa sta così, godono di un dono vero e grande, essi debbono almeno concedere che ognuno di noi ha appreso la propria lingua sin dall'infanzia a forza di ascoltarla, e ne ha imparato anche qualche altra, la greca l'ebraica o quale che sia, o ugualmente ascoltando ovvero grazie a qualcuno che gliel'ha insegnata. A questo punto, se così è loro gradito, dovremmo forse sconsigliare a tutti i nostri fratelli di insegnare la lingua ai loro piccoli, dato che d'improvviso gli apostoli, ricolmi dello Spirito santo disceso su di loro, si misero a parlare le lingue di tutti i popoli? Ovvero, se non gli succede così, uno dovrebbe credere di non essere cristiano o dubitare d'aver ricevuto lo Spirito santo? Piuttosto, ciò che deve apprendere per opera d'uomo apprenda senza superbia, e un altro che ha appreso da lui trasmetta senza superbia e invidia ciò che ha imparato: non tentiamo colui nel quale abbiamo creduto, perché non accada che, ingannati da queste astuzie e dalla malvagità del nemico, non vogliamo andare <

68. Act. Ap. 2, 1-4 73. Sap. 7, 13

dum evangelium atque discendum nolimus ire in ecclesias aut codicem legere aut legentem praedicantemque hominem audire; et exspectemus rapi «usque in tertium caelum, sive in corpore sive extra corpus», sicut dicit apostolus, et ibi audire «ineffabilia verba, quae non licet homini loqui», aut ibi videre dominum Iesum Christum et ab illo potius quam ab hominibus audire evangelium.

6. Caveamus tales temptationes superbissimas et periculosissimas magisque cogitemus et ipsum apostolum Paulum, licet divina et caelesti voce prostratum et instructum, ad hominem tamen missum esse, ut sacramenta perciperet atque copularetur ecclesiae, et centurionem Cornelium, quamvis exauditas orationes eius elemosinasque respectas ei angelus nuntiaverit, Petro tamen traditum imbuendum, per quem non solum sacramenta perciperet, sed etiam quid credendum, quid sperandum, quid diligendum esset, audiret. Et poterant utique omnia per angelum fieri, sed abiecta esset humana condicio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur. Quomodo enim verum esset, quod dictum est: «Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos», si Deus de humano templo responsa non redderet et totum quod discendum hominibus tradi vellet, de caelo atque per angelos personaret? Deinde ipsa caritas, quae sibi homines invicem nodo unitatis adstringit, non haberet aditum refundendorum et quasi miscendorum sibimet animorum, si homines per homines nihil discerent.

7. Et certe illum spadonem, qui Esaiam prophetam legens non intellegebat, neque ad apostolum angelus misit, nec ei per angelum id quod non intellegebat expositum aut divinitus in

76. *nolumus* B K (a.c.) | *in*: *ad* M S 77. *legentem*: *docentem* B F R 78. *raptusque in* F K 92. *condicio* C: *-tio* cett. codd. 103. *neque... misit*: *ad quem apostolum non angelum misit instruendum* A K S *quem ad apostolum non ad* (*ad* s.s.) *angelum misit instruendum* M *neque ad angelum apostolus misit* m

neppure in chiesa ad ascoltare e imparare il Vangelo, e neppure leggerlo noi stessi né ascoltare chi lo legge e predica, aspettando di essere rapiti al terzo cielo, sia nel corpo sia fuori dal corpo – < come dice l'apostolo – e ascoltare là parole ineffabili che uomo non può pronunciare, o vedere là il signore Gesù Cristo e ascoltare da lui il Vangelo, piuttosto che da un uomo.

6. Guardiamoci da queste tentazioni, quanto mai superbe e pericolose, e piuttosto consideriamo che anche l'apostolo Paolo, sebbene gettato a terra e istruito da voce divina e celeste, fu però inviato a un uomo, per ricevere i sacramenti ed essere unito alla Chiesa; e il centurione Cornelio, anche se fu un angelo ad annunziargli che le sue preghiere avevano trovato ascolto e le sue elemosine erano state accolte, fu tuttavia affidato a Pietro affinché l'istruisse e dal quale non soltanto ricevesse i sacramenti ma anche ascoltasse ciò che doveva credere sperare e amare. Certo, tutto questo si poteva fare anche per opera di un angelo, ma sarebbe stata umiliata la condizione umana se Dio avesse dato a vedere di non voler comunicare la sua parola agli uomini per tramite di uomini. Quale verità ci può essere nelle parole: «È santo il tempio < di Dio, che siete voi», se Dio non desse i suoi responsi da quel tempio che è l'uomo e facesse risuonare dal cielo e conoscere per tramite di angeli tutto ciò che vuole comunicare agli uomini perché l'apprendano? Lo stesso amore che lega tra loro gli uomini col vincolo dell'unità non avrebbe modo di far riversare e quasi fondere gli animi uno nell'altro, se gli uomini nulla apprendessero per tramite di uomini.

7. Quanto poi all'eunuco che leggeva il libro del profeta Isaia e non lo capiva, non fu certo un angelo a mandarlo dall'apostolo < né ciò che non capiva gli fu spiegato per tramite di un angelo né

78. 2 Ep. Cor. 12, 2-4 84. Act. Ap. 9, 3-6 87. Act. Ap. 10, 1 sqq.
95. 1 Ep. Cor. 3, 17 96. Vergilius, *Georg.* III 491 102. Act. Ap. 8, 26-35

mente sine hominis ministerio revelatum est, sed potius suggestione divina missus est ad eum seditque cum eo Philippus, qui noverat Esaiam prophetam eique humanis verbis et lingua, quod in scriptura illa tectum erat, aperuit. Nonne cum Moyse Deus loquebatur, et tamen consilium regendi atque administrandi tam magni populi a socero suo, alienigena scilicet homine, et maxime providus et minime superbus accepit? Noverat enim ille vir, ex quacumque anima verum consilium processisset, non ei sed illi, qui est veritas, incommutabili Deo esse tribuendum.

8. Postremo quisquis se nullis praeceptis instructum divino munere, quaecumque in scripturis obscura sunt intellegere gloriatur, bene quidem credit, et verum est, non esse illam suam facultatem quasi a se ipso existentem, sed divinitus traditam: ita enim Dei gloriam quaerit et non suam; sed cum legit et nullo sibi hominum exponente intellegit, cur ipse aliis affectat exponere ac non potius eos remittit Deo, ut ipsi quoque non per hominem sed illo intus docente intellegant? Sed videlicet timet ne audiat a Domino: «Serve nequam, dares pecuniam meam nummulariis». Sicut ergo hi ea quae intellegunt produnt ceteris vel loquendo vel scribendo, ita ego quoque, si non solum ea quae intellego sed etiam in intellegendo ea quae observent prodidero, culpari ab eis profecto non debeo. Quamquam nemo debet aliquid sic habere quasi suum proprium, nisi forte mendacium. Nam omne verum ab illo est qui ait: «Ego sum veritas». Quid enim habemus, quod non accepimus? Quod si accepimus, quid gloriamur quasi non acceperimus?

118. *divinitus*: *divino munere* R 123. *dares*: *dare debueras* A K 125. *ita et ego* P 126. *intelligant* m | *in* om. A M S, F (a.c.) m Ma del. B | *intellegenda* F (ex *-ndo*) 128. *debeat* F P R | *sic aliquid* A K

fu rivelato alla sua mente per ispirazione divina senza ufficio di uomo. Fu piuttosto per rivelazione divina che fu inviato a lui e stette con lui Filippo, che conosceva il libro del profeta Isaia e con parola e lingua di uomo gli chiarì il significato nascosto in quel passo della Scrittura. Non parlava Dio con Mosè? Eppure < questi, da uomo quanto mai accorto e niente affatto superbo, accettò da suo suocero, cioè da uno straniero, il consiglio sul modo di governare e reggere un popolo tanto grande. Sapeva infatti che, da qualunque uomo gli fosse venuto un consiglio veritiero, non lo doveva attribuire a lui bensì a quel Dio immutabile che è verità. <

8. Da ultimo, chi si gloria di comprendere tutte le difficoltà della Scrittura per dono divino, senza aver ricevuto alcun insegnamento, certo ha ragione di credere – ed è vero – che quella facoltà non gli deriva da lui stesso ma gli è stata data da Dio: in questo modo infatti cerca la gloria di Dio, non la sua. Ma dato che legge e comprende senza che alcuno gli spieghi, perché mai proprio lui pretende di spiegare agli altri, e non li rimette piuttosto a Dio, perché anch'essi possano comprendere non per opera di uomo ma istruiti interiormente da lui? Ma certo egli teme di sentirsi dire dal Signore: «Servo malvagio, avresti dovuto affida- < re il mio denaro ai banchieri». Come perciò costoro ciò che comprendono trasmettono agli altri o con la parola o con lo scritto, così neppure io debbo essere incolpato da loro se avrò trasmesso ad altri non solo ciò che comprendo ma anche le norme che costoro potranno mettere in pratica nel comprendere. Del resto, nessuno deve ritenere suo proprio alcunché se non forse la menzogna, perché tutta la verità proviene da colui che dice: «Io sono la verità». Che cosa abbiamo che non abbiamo ricevuto? E se l'ab- < biamo ricevuto, perché ci vantiamo, quasi che non l'avessimo ricevuto?

109. Ex. 18, 14-27 123. Ev. Matth. 25, 26-7 129. Ev. Io. 8, 44 130. Ev. Io. 14, 6 | 1 Ep. Cor. 4, 7

9. Qui legit audientibus litteras, utique quas agnoscit enuntiat; qui autem ipsas litteras tradit, hoc agit ut alii quoque legere noverint, uterque tamen id insinuat quod accepit. Sic etiam qui ea quae in scripturis intellegit exponit audientibus, tamquam litteras quas agnoscit pronuntiat lectoris officio; qui autem praecipit quomodo intellegendum sit, similis est tradenti litteras, hoc est praecipienti quomodo legendum sit: ut quomodo ille qui legere novit alio lectore non indiget, cum codicem invenerit a quo audiat quid ibi scriptum sit, sic iste qui praecepta, quae conamur tradere, acceperit, cum in libris aliquid obscuritatis invenerit, quasdam regulas velut litteras tenens, intellectorem alium non requirat, per quem sibi quod opertum est retegatur, sed quibusdam vestigiis indagatis ad occultum sensum sine ullo errore ipse perveniat aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat. Quapropter, quamquam et in ipso opere satis apparere possit huic officioso labori nostro non recte aliquem contradicere, tamen, si huiusmodi prooemio quibuslibet obsistentibus convenienter videtur esse responsum, huius viae, quam in hoc libro ingredi volumus, tale nobis occurrit exordium.

133. *leget* C 138. *praecipit*: *-cepit* A K, M (a.c.) *pie recipit* F *pie recepit* B (a.c.) 139-40. *sit legendum* B F P R m 143. *obscuritas* C (a.c.) 144. *intellectorem* B R P: *-torum* F *interlectorem* C *lectorem* M S, A (p.c.) *in lectorem* K, A (a.c.)

9. Chi legge a qualcuno che ascolta le lettere dell'alfabeto, < pronuncia ciò che conosce; chi invece queste lettere le insegna, fa in modo che anche gli altri imparino a leggere. Comunque, ambedue comunicano ciò che hanno ricevuto. Così anche chi espone agli ascoltatori ciò che comprende nelle Scritture è come se, a mo' di lettore, pronunci le lettere che conosce; chi invece insegna in che modo si debba comprendere, è come colui che fa conoscere le lettere, vale a dire insegna come si debba leggere: in questo modo, come chi impara a leggere, quando trova un libro, non ha bisogno di altro lettore da cui ascoltare ciò che c'è scritto, così chi avrà appreso le norme che io cerco di trasmettere, quando incontrerà nei libri sacri qualche punto oscuro, trovandosi in possesso di alcune regole quasi fossero lettere dell'alfabeto, non cercherà un altro competente che gli chiarisca ciò che gli riesce oscuro, ma, trovate alcune tracce, potrà arrivare egli stesso al significato nascosto senza alcun errore, o almeno non incorrerà nella sconvenienza di un'interpretazione sbagliata. In questo modo, anche se lungo il corso dell'opera potrà ancora risultare l'infondatezza di qualche critica mossa alla mia doverosa e laboriosa iniziativa, mi sembra per altro di aver già risposto a dovere con questo prologo a qualsiasi obiettore: perciò ho pensato di dare inizio in questo modo alla via che intendo percorrere nel mio libro.

LIBER PRIMUS

I 1. Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendo prius, de proferendo postea disseremus. Magnum opus et arduum, et si ad sustinendum difficile, vereor ne ad suscipiendum temerarium. Ita sane si de nobis ipsis praesumeremus: nunc vero, cum in illo sit spes peragendi huius operis a quo nobis in cogitatione multa de hac re iam tradita tenemus, non est metuendum ne dare desinat cetera, cum ea quae data sunt coeperimus impendere. Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est. Ille autem ait: «Qui habet, dabitur ei». Dabit ergo habentibus, id est, cum benignitate utentibus eo quod acceperunt adimplebit atque cumulabit quod dedit. Illi quinque et illi septem erant panes, antequam inciperent dari esurientibus; quod ubi fieri coepit, cophinos et sportas satiatis hominum tot milibus impleverunt. Sicut ergo ille panis, dum frangeretur, adcrevit, sic ea quae ad hoc opus adgrediendum iam Dominus praebuit,

I 2-3. *et modus... sunt* add. s.s. C 4. *opus* P, R (add. *opus* s.s. *onus*) m: *onus* cett. codd. Gr Ma (cf. comm. ad loc.) | *si* om. F 6. *praesumpserimus* K S, A M (ex. *-sumpseremus*) 11. *autem: enim* Gr 12. *dabit: -itur* A K 13. *acceperint* C | *adimplevit* C F K P, A B (a.c.) 14. *cumulavit* F K P, A B (a.c.) 15. *inciperentur* M S | *ibi* C 16. *tot hominum* B F P R m 17. *illi panes* K (corr. *panis*)

LIBRO PRIMO

I 1. Due sono i procedimenti sui quali si fonda tutto lo studio delle Scritture: il modo di venire a conoscenza di ciò che si deve comprendere e il modo di esprimere ciò che si è compreso. Tratteremo prima del conoscere e poi dell'esprimere: opera grande e impervia, e se è difficile sostenerla, temo che sia temerario intraprenderla, se io presumessi delle mie sole forze: ma la speranza di portare a termine quest'iniziativa è riposta in colui dal quale molto io ho, che mi è stato già dato quando riflettevo su questa materia: non debbo perciò temere che smetta di dare anche il resto, se avrò cominciato a spendere ciò che mi è stato dato. Tutto ciò infatti che non viene meno quando lo si dà, se uno lo ha e non lo dà, ancora non lo ha come dovrebbe averlo. Per questo il Signore dice: «A chi ha sarà dato». Darà perciò a chi ha: vale a dire, a chi avrà usato con larghezza di ciò che ha ricevuto, egli aggiungerà e aumenterà ciò che ha dato. Uno aveva cinque pani e un altro sette, prima di cominciare a darli agli affamati; ma una volta che cominciarono a dare, saziarono tante migliaia di persone e riempirono con gli avanzi canestri e sporte. Come quel pane aumentava a mano a mano che veniva spezzato, così le idee che già il Signore mi ha offerto perché iniziassi quest'opera, quando comincerò a

I 4. Cicero, *Orat.* 33 12. Ev. Matth. 13, 12 14. Ev. Matth. 14, 17-21; 15, 34-8

cum disputari coeperint, eo ipso suggerente multiplicabuntur, ut in hoc nostro ministerio non solum nullam patiamur inopiam sed de mirabili abundantia gaudeamus.

II 2. Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus ut amaritudine carerent, neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita loquemur ut, etiamsi earum aliquae adhiberi ad significandum possint, non impediant partitionem, qua prius de rebus postea de signis disseremus, memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant.

III 3. Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut

19. *disputari*: *dispensari* M S m 20. *ipso* ante *hoc* add. R m
II 7. *haec* B R 9. *significandum* C 15-6. *loquemur ita loquemur* C A M R: *-imur ita -imur* cett. codd. 18. *teneamur* C
III 1. *et* ante *aliae* (2) add. M

trattarne si moltiplicheranno per suo stesso suggerimento, in modo che in questo nostro ufficio non solo non soffriremo alcuna mancanza ma ci rallegreremo di straordinaria abbondanza.

II 2. Ogni insegnamento ha come oggetto cose o segni: ma le cose si apprendono per mezzo di segni. Definisco ora cose in senso proprio quelle che non servono per significare qualcosa, per esempio, legno pietra pecora e altro di tal fatta; non però il legno che, come leggiamo, Mosè gettò nelle acque amare per toglierne l'amarezza, né la pietra che Giacobbe si era posto sotto il capo né la pecora che Abramo immolò in luogo del figlio. Queste cose infatti sono tali da essere anche segni di altre cose. Ci sono invece altri segni di cui facciamo uso solo per significare, per esempio, le parole: nessuno ne fa uso se non per significare qualcosa. Di qui si capisce che cosa io intendo per segno: una cosa che serve per significare qualcosa. Perciò ogni segno è anche una cosa, perché ciò che non è una cosa, non esiste affatto: invece non ogni cosa è anche segno. Così, in questa divisione di cose e segni, quando parleremo delle cose ne parleremo in modo tale che, anche se alcune di esse possono servire come segni, tuttavia non saranno d'impedimento alla divisione per cui intendiamo trattare prima delle cose e poi dei segni. Teniamo perciò a mente che ora dovremo trattare delle cose per ciò che esse sono e non in quanto significano qualcos'altro oltre sé stesse.

III 3. Ci sono alcune cose di cui dobbiamo godere, altre che dobbiamo usare; ce ne sono poi altre che godono e usano. Quelle di cui dobbiamo godere ci rendono felici; quelle che dobbiamo usare ci sono di aiuto nel tendere alla felicità e, per così dire, ci

II 5. Ex. 15, 25 6. Gen. 28, 11 7. Gen. 22, 13

ad illas quae nos beatos faciunt pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur inferiorum amore praepediti.

IV 4. Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus inlicitus abusus potius vel abusio nominanda est. Quomodo ergo, si essemus peregrini qui beate vivere nisi in patria non possemus eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.

V 5. Res igitur, quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus eademque Trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea, si tamen res et non re-

10. *praepediti... amore* (IV 1) om. C (s.s. add. *praepediti est enim amore*)
IV 1. *alicuius rei* A *alicuius ei* K 4. *abusus* s.s. C 6. *eamque peregrinationem* P | *finire: vitare* B 9. *amoenitas* B, A (ex *-tatis*), M (ex corr.) 10. *et* ante *conversi* add. K m
V 3. *ea* s.s. C: *eam* F, B (a.c.)

sostengono perché possiamo giungere a quelle che ci rendono felici e unirci a loro. Quanto a noi, che godiamo e usiamo, dato che siamo collocati tra le une e le altre, se avremo voluto trarre godimento da quelle di cui dobbiamo solo far uso, siamo impediti nel nostro procedere e talvolta anche sviati, così che impigliati nel desiderio delle cose inferiori siamo ritardati e anche richiamati indietro dal conseguimento delle cose di cui dobbiamo godere.

IV 4. Godere significa aderire con amore a qualcosa per sé stessa; usare invece significa indirizzare ciò di cui facciamo uso al conseguimento di ciò che amiamo, purché sia degno di essere amato: infatti l'uso illecito va piuttosto definito abuso, uso improprio. Per fare un esempio, se ci troviamo in terra straniera < mentre non possiamo vivere felici se non in patria, e infelici per < questa lontananza vogliamo por fine al disagio e tornare, abbiamo bisogno di mezzi di trasporto per terra o per mare, di cui usare per poter arrivare alla patria di cui vogliamo godere. Se però traiamo diletto dalla gradevolezza del viaggio e anche dal trasporto a opera di quei veicoli e ci volgiamo a godere di ciò di cui dovremmo soltanto usare, ecco che non vogliamo più finire il viaggio in fretta e, impigliati in una perversa dolcezza, rimaniamo lontani dalla patria, la cui dolcezza ci renderebbe felici. Così in questa vita mortale siamo lontani dal Signore, e se vogliamo tornare in patria dove possiamo essere felici, dobbiamo far uso di questo mondo senza goderne, per contemplare le invisibili perfezioni di Dio comprendendole per mezzo delle cose create: vale a dire, dobbiamo comprendere le realtà eterne e spirituali a partire da quelle corporee e temporali.

V 5. Ciò di cui dobbiamo godere sono Padre Figlio Spirito < santo, la Trinità, cosa unica e somma, e comune a quanti ne godono, se pure è cosa e non piuttosto causa di tutte le cose, se pu-

IV 13. 2 Ep. Cor. 5, 6 15. 1 Ep. Cor. 7, 31; Ep. Rom. 1, 20

rum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile nomen, quod tantae excellentiae conveniat, inveniri potest, nisi quod melius ita dicitur Trinitas haec unus Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Ita Pater et Filius et Spiritus sanctus et singulus quisque horum Deus et simul omnes unus Deus, et singulus quisque horum plena substantia et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus, Spiritus sanctus nec Pater nec Filius, sed Pater tantum Pater et Filius tantum Filius et Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum sanctum.

VI 6. Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Immo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est? Quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est et

4. *sit* post *causa* (1) add. M S m 5. *potest inveniri* R m 6. *dicens* K 7. *et* (2): *ac* B F R 8. *singuli quique* B 10-2. *pater... nec filius* om. M 12. *est* ante *nec filius* add. P R S m Gr | *nec* (2): *et* C (a.c.) 13. *et* om. A B F P R | *tantum*: *tamquam* C (a.c.)
VI 5. *esset* (1): ex *est* C 7. *qua*: *quae* A B S m *qua* corr. *que* M 10. *pacanda*: ex *precanda* M ex *peccanda* P

re davvero causa. Non è infatti facile trovare un nome che si addica a una realtà tanto trascendente, a meno che non sia meglio dire che questa Trinità è il solo Dio dal quale, per il quale e nel <
quale sono tutte le cose. Abbiamo così Padre Figlio e Spirito san- <
to, e ognuno di loro è Dio e tutti insieme sono un solo Dio, ognuno di loro è completa sostanza e tutti insieme sono una sola sostanza. Il Padre non è Figlio né Spirito santo, il Figlio non è Padre né Spirito santo, lo Spirito santo non è Padre né Figlio, ma il Padre è soltanto Padre, il Figlio soltanto Figlio, lo Spirito santo soltanto Spirito santo. Ai tre la stessa eternità, la stessa immutabilità, la stessa maestà, la stessa potestà. Nel Padre l'unità, nel <
Figlio l'uguaglianza, nello Spirito santo l'armonia di unità e uguaglianza: tutti e tre sono una cosa sola per il Padre, tutti uguali per il Figlio, tutti congiunti per lo Spirito santo.

VI 6. Abbiamo detto e proclamato qualcosa degno di Dio? Certo, ho coscienza di non aver voluto altro che dire così: eppure, se l'ho detto non è ciò che avrei voluto dire. Come lo so, se non perché Dio è ineffabile? Ciò che invece ho detto io, se fosse ineffabile non l'avrei potuto dire. Ma allora non dobbiamo dire neppure che Dio è ineffabile, perché, quando diciamo così, diciamo qualcosa, e allora abbiamo non so che contraddizione di ter- <
mini, perché se è ineffabile ciò che non si può dire, non è ineffabile ciò che possiamo dire almeno ineffabile. È una contraddizione che va rispettata in silenzio piuttosto che risolta con la parola. D'altra parte Dio, anche se nulla si può dire degno di lui, ha accettato l'omaggio della parola dell'uomo e ha gradito che noi avessimo a godere delle parole che pronunciamo a sua lode. È per

V 6. Ep. Rom. 11, 36

quod dicitur Deus. Non enim re vera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quandam immortalemque naturam.

VII 7. Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere. Sane quoniam diversis moventur bonis, partim eis quae ad corporis sensum, partim eis quae ad animi intellegentiam pertinent, illi qui dediti sunt corporis sensibus, aut ipsum caelum aut quod in caelo fulgentissimum vident aut ipsum mundum Deum deorum esse arbitrantur; aut, si extra mundum ire contendunt, aliquid lucidum imaginantur idque vel infinitum vel ea forma, quae optima videtur, inani suspicione constituunt aut humani corporis figuram cogitant, si eam ceteris anteponunt. Quod si unum Deum deorum esse non putant et potius multos aut innumerabiles aequalis ordinis deos, etiam eos tamen prout cuique aliquid corporis videtur excellere, ita figuratos animo tenent. Illi autem qui per intellegentiam pergunt videre quod Deus est, omnibus eum naturis visibilibus et corporalibus, intellegibilibus vero et spiritalibus, omnibus mutabilibus praeferunt. Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse quo est aliquid melius. Itaque omnes hoc Deum esse consentiunt quod ceteris rebus omnibus anteponunt.

VIII 8. Et quoniam omnes qui de Deo cogitant, vivum aliquid cogitant, illi soli possunt non absurda et indigna existi-

13. *re* s.s. C 15. *socios*: *scios* m
VII 9. *esse* s.s. C 12. *si eam*: *sic eam* S, P (corr. *sicque eam*) eras. B

questo che viene definito Dio. Non è col rumore prodotto da queste due sillabe che noi lo conosciamo realmente: quando tuttavia questo suono tocca le orecchie di tutti quelli che parlano latino, li induce a pensare una natura eminentissima e immortale. <

VII 7. Quando infatti si pensa a questo unico Dio degli dèi, anche coloro che immaginano invocano e venerano altri dèi sia in cielo sia in terra lo pensano in modo che il loro pensiero cerca di raggiungere qualcosa di cui nulla c'è di migliore e più eccelso. Certo, poiché essi sono attratti da beni diversi, che in parte concernono la sensibilità del corpo e in parte l'intelligenza dell'anima, quanti di loro sòno rivolti ai sensi corporei ritengono che il Dio degli dèi sia il cielo o l'astro che vedono risplendere più luminoso in cielo o il mondo stesso. Se invece cercano di spingersi al di là del mondo, immaginano qualcosa di luminoso e con infondata supposizione ritengono che sia o senza limiti o dotato della forma che loro appare la migliore, ovvero pensano a una figura di fattezze umane, nel caso che l'antepongano alle altre. Se poi credono che non sia uno soltanto il Dio degli dèi ma piuttosto che ci siano molti e innumerevoli dèi dello stesso ordine, se li figurano nella loro mente dotati della forma corporea che ciascuno ritiene la migliore. Quanti invece cercano di comprendere con l'intelligenza che cosa sia Dio, lo antepongono a tutte le nature, sia visibili e corporee sia intellegibili e spirituali, che sono tutte mutevoli. Tutti comunque fanno a gara per affermare l'eccellenza di Dio, e non c'è uno che creda Dio tale che ci possa essere qualcosa migliore di lui. Tutti perciò sono d'accordo che Dio è ciò che essi antepongono a tutte le altre cose. < < < < < < <

VIII 8. Tutti quelli che riflettono su Dio, pensano qualcosa di vivo, ma possono giudicare di lui in modo non assurdo e indegno <

mare de Deo, qui vitam ipsam cogitant, et quaecumque illis forma occurrerit corporis, eam vita vivere vel non vivere statuunt et viventem non viventi anteponunt eamque ipsam viventem corporis formam, quantalibet luce praefulgeat, quantalibet magnitudine praemineat, quantalibet pulchritudine ornetur, aliud esse ipsam, aliud vitam qua vegetatur, intellegunt eamque illi moli, quae ab illa vegetatur et animatur, dignitate incomparabili praeferunt. Deinde ipsam vitam pergunt inspicere et, si eam sine sensu vegetantem invenerint, qualis est arborum, praeponunt ei sentientem, qualis est pecorum, et huic rursus intellegentem, qualis est hominum. Quam cum adhuc mutabilem viderint, etiam huic aliquam incommutabilem coguntur praeponere, illam scilicet vitam quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia. Sapiens enim mens, id est, adepta sapientiam, antequam adipisceretur non erat sapiens; at vero ipsa sapientia nec fuit umquam insipiens nec esse umquam potest. Quam si non viderent, nullo modo plena fiducia vitam incommutabiliter sapientem commutabili vitae anteponerent. Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se mutabiles vident.

IX 9. Nemo est enim tam impudenter insulsus qui dicat: "Unde scis incommutabiliter sapientem vitam mutabili esse praeferendam?". Id ipsum enim quod interrogat unde sciam, omnibus ad contemplandum communiter atque incommutabiliter praesto est. Et hoc qui non videt, ita est quasi caecus in

VIII 4. *ea* ex *eam* M | *vitam* B F, C (a.c.) m 12. *ei*: *et* B *eis* m 17. *sapientiam* C F P: *-tia* cett. codd. 20-1. *incommutabili* C (a.c.) 21. *praeponerent* B 22-4. *nec uspiam nisi* (*nisi* om. S) *vident id est* (*id est* om. S) *quandoquidem se mutabiles vident nisi* (*nisi* om. M) *supra suam naturam vident* M S
IX-X 1. *est enim*: *enim est* R *est* C (a.c.) *enim* P (a.c.) | *imprudenter* B F R S 4. *omnibus*: accedit e | *ad* om. B 5. *et hoc*: *ad hanc lucem* e | *qui*: ex corr. M *quod* corr. *quid* K

soltanto quelli che pensano di lui come la vita stessa. Qualsiasi forma corporea verrà loro in mente, ritengono che sia vivente o non vivente e la vivente antepongono alla non vivente; ma questa vivente forma corporea, quale che sia la luce di cui risplende, la grandezza per cui eccelle, la bellezza di cui si adorna, capiscono che essa è una cosa e altra cosa invece è la vita che la rende viva, e questa antepongono, per incomparabile dignità, alla materia che da essa viene resa viva e animata. Passano poi a indagare la vita stessa, e sè l'avranno trovata che vegeta senza sensibilità, qual è la vita delle piante, le antepongono quella sensibile, qual è degli animali, e a questa antepongono la vita intelligente, qual è degli uomini. Quando poi vedono che anche questa vita è mutevole, anche a questa debbono preporre una vita immutabile, vale a dire non una vita che è ora sapiente ora insipiente, ma piuttosto quella che è la sapienza in sé. Infatti una mente sapiente, cioè che ha conseguito la sapienza, prima di ottenerla non era sapiente: invece la sapienza in sé non è stata mai insipiente né mai lo può essere. Se non la conoscessero, gli uomini per certo non anteporrebbero con piena fiducia la vita immutabilmente sapiente alla vita mutevole. Del resto, anche la norma di verità, per cui proclamano che quella vita è la migliore, sanno che è essa stessa immutabile e al di sopra della loro natura, perché sanno di essere mutevoli.

IX 9. Nessuno infatti è così sfacciatamente sciocco da dire: "Come sai che la vita immutabilmente sapiente va anteposta alla vita mutevole?", perché la risposta alla domanda come io sappia è a portata dell'osservazione di tutti, comunemente e invariabilmente. Chi perciò non la vede, è come un cieco che sta al sole, ai <

sole, cui nihil prodest ipsis locis oculorum eius tam clarae ac praesentis lucis fulgor infusus. Qui autem videt et refugit, consuetudine umbrarum carnalium invalidam mentis aciem gerit. Pravorum igitur morum quasi contrariis flatibus ab ipsa patria repercutiuntur homines, posteriora atque inferiora sectantes quam illud quod esse melius atque praestantius confitentur. **X 10.** Quapropter, cum illa veritate perfruendum sit quae incommutabiliter vivit, et in ea Trinitas Deus, auctor et conditor universitatis, rebus quas condidit consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur. Non enim ad eum qui ubique praesens est, locis movemur sed bono studio bonisque moribus.

XI 11. Quod non possemus, nisi ipsa sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur et vivendi nobis praeberet exemplum non aliter quam in homine, quoniam et nos homines sumus. Sed quia nos, cum ad illam venimus, sapienter facimus, ipsa, cum ad nos venit, ab hominibus superbis quasi stulte fecisse putata est; et quoniam nos, cum ad illam venimus, convalescimus, ipsa, cum ad nos venit, quasi infirma existimata est. Sed «quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus». Cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam. **XII.** Et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, eorum qui oculum illum infirmum immundumque

6. *cuius* C (a.c.) 7. *inclusus* corr. *infusus* C 11. *potius* ante *quam* add. M 11-4. *quam... consulat* om. e 14. *consolat* C 15. *itaque* ante *animus* add. e 18. *movetur* B
XI-XIII 3. *quoniam: quod* B 4. *homines* om. B | *illum* K 4-5. *sapientes* C (a.c.) 8. *aestimata* e 9-10. *hominibus... hominibus: quam homines... quam homines* B F e Eug (cf. II, XIII 44 sqq.) 10-1. *se quoque... patriam* om. e 11. *interiore* A K

cui occhi non reca alcun beneficio la presenza di quella luce splendente che li pervade. Chi invece vede e rifiuta di credere, ha debole la vista della mente perché è abituato a vivere all'ombra delle realtà carnali. È come se vengano respinti dalla patria, a causa dei venti contrari dei cattivi costumi quanti ricercano i beni inferiori e secondari e non quello che pure ammettono essere migliore e superiore. [**X 10**] Dunque, poiché dobbiamo godere della verità che vive immutabilmente e mediante la quale Dio Trinità, autore e creatore dell'universo, governa provvidenzialmente ciò che ha creato, dobbiamo purificare l'anima, perché riesca a vedere quella luce e, una volta vistala, ad aderire a essa. Questa purificazione consideriamola quasi un cammino, una navigazione verso la patria. A colui infatti che è presente dovunque, ci dirigiamo non attraverso i luoghi ma in virtù di buone inclinazioni e retti costumi.

XI 11. Non potremmo però riuscire se proprio la sapienza non < si degnasse di adattarsi perfino a questa nostra tanto grande debolezza e di proporci un esempio di vita non altrimenti che in un uomo, poiché anche noi siamo uomini. Ma poiché noi, quando < andiamo a lei, agiamo con sapienza, quando essa è venuta a noi, i superbi hanno ritenuto che avesse agito con stoltezza; poiché noi, quando andiamo a lei, diventiamo forti, quando essa è venuta a noi, l'hanno ritenuta debole. Ma «la stoltezza di Dio è più sa- < piente degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini». Perciò essa, che è la patria, è diventata per noi anche via per condurci alla patria. [**XII**] Pur essendo sempre presente all'occhio interiore quando è sano e puro, si è degnata di manifestarsi

XI-XIII 8. 1 Ep. Cor. 1, 25

habent, oculis etiam carneis apparere dignata est. «Quia» enim «in sapientia Dei non poterat mundus per sapientiam cognoscere Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes.»

12. Non igitur per locorum spatia veniendo, sed in carne mortali mortalibus apparendo venisse ad nos dicitur. Illuc ergo venit, ubi erat, quia in hoc mundo erat et mundus per eam factus est. Sed quoniam cupiditate fruendi pro ipso creatore creatura homines configurati huic mundo et mundi nomine congruentissime vocati, non eam cognoverunt, propterea dixit evangelista: «Et mundus eum non cognovit». Itaque in sapientia Dei non poterat mundus per sapientiam cognoscere Deum. Cur ergo venit, cum hic esset, nisi quia placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes? **XIII.** Quomodo venit, nisi quod «Verbum caro factum est et habitavit in nobis»? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus et locutio vocatur, nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus sine aliqua labe suae mutationis adsumit: ita verbum Dei non commutatum caro tamen factum est, ut habitaret in nobis.

XIV 13. Sicut autem curatio via est ad sanitatem, sic ista curatio peccatores sanandos reficiendosque suscepit; et quemadmodum medici, cum alligant vulnera, non incomposite sed apte id faciunt, ut vinculi utilitatem quaedam pulchritudo etiam consequatur, sic medicina sapientiae per hominis su-

19. *eum* B F M S Eug 22. *eum* S 23. *eam* C K P, M (a.c.) Gr Ma 32. *integram* A B K P e | *insinuat* F R
XIV 1. *sanitate* C (a.c.) 4. *utilitate* C

anche agli occhi carnali di quanti hanno quell'occhio malato e impuro. «Poiché nella sapienza di Dio il mondo non poteva con la sapienza conoscere Dio, Dio ha voluto salvare i credenti grazie alla stoltezza della predicazione.»

12. Diciamo dunque che la sapienza è venuta a noi non passando attraverso lo spazio ma presentandosi ai mortali in carne < mortale. È venuta perciò là dove era, perché era in questo mondo e il mondo è stato creato per mezzo di lei. Ma gli uomini, che avevano assunto la figura del mondo e giustamente traevano nome dal mondo, poiché bramavano godere della creatura invece che del creatore non l'hanno conosciuta: per questo l'evangelista ha detto: «E il mondo non l'ha conosciuto». Perciò nella sapienza di Dio il mondo non poteva conoscere Dio per mezzo della sapienza. Perché dunque è venuta mentre si trovava qua, se non perché Dio ha voluto salvare i credenti grazie alla stoltezza della predicazione? [XIII] In che modo è venuta se non in quanto «la Parola si è fatta carne e ha abitato in mezzo a noi»? Quando < parliamo, per far sì che il pensiero della nostra mente penetri nella mente di chi ascolta per tramite delle orecchie carnali, la parola che portiamo dentro di noi diventa suono e si chiama discorso; e tuttavia il nostro pensiero non si trasforma in quel suono ma, restando in sé integro, senza subire il danno di alcuna alterazione assume la forma della parola per introdursi nell'orecchio: così la Parola di Dio senza subire mutamento è diventata carne per abitare in mezzo a noi.

XIV 13. Come la cura è mezzo per guarire, così questa cura ha intrapreso la guarigione e il risanamento dei peccatori. E come quando i medici fasciano le ferite, non lo fanno disordinatamente < ma in maniera acconcia, di modo che all'utilità della fasciatura si accompagni anche una certa compostezza esteriore, così la medi-

13. 1 Ep. Cor. 1, 21 19. Ev. Io. 1, 10 23. Ev. Io. 1, 10 28. Ev. Io. 1, 14 30. Vergilius, *Aen.* II 209

sceptionem nostris est accommodata vulneribus, de quibusdam contrariis curans et de quibusdam similibus. Sicut etiam ille qui medetur vulneri corporis, adhibet quaedam contraria, sicut frigidum calido vel humido siccum vel quid aliud eiusmodi, adhibet etiam quaedam similia sicut linteolum vel rotundo vulneri rotundum vel oblongum oblongo ligaturamque ipsam non eandem membris omnibus, sed similem similibus coaptat, sic sapientia Dei hominem curans, se ipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum: serpentis sapientia decepti sumus, Dei stultitia liberamur. Quemadmodum autem illa sapientia vocabatur, erat autem stultitia contemnentibus Deum, sic ista quae vocatur stultitia, sapientia est vincentibus diabolum. Nos immortalitate male usi sumus, ut moreremur; Christus mortalitate bene usus est, ut viveremus. Corrupto animo feminae ingressus est morbus, integro corpore feminae processit salus. Ad eadem contraria pertinet quod etiam exemplo virtutum eius vitia nostra curantur. Iam vero similia quasi ligamenta membris et vulneribus nostris adhibita illa sunt, quod per feminam deceptos per feminam natus, homo homines, mortalis mortales, morte mortuos liberavit. Multa quoque alia diligentius considerantibus, quos instituti operis peragendi necessitas non rapit, vel a contrariis vel a similibus medicinae christianae apparet instructio.

XV 14. Iam vero credita Domini a mortuis resurrectio et in caelum ascensio magna spe fulcit nostram fidem. Multum

9. *quid* C A K M Eug: *si aliquid* e *si quid* cett. codd. m Ma 9-10. *huiusmodi* A, P (a.c.) m Ma 12. *eadem* C (a.c.) 14-5. *per superbia* C 16. *detecti* e 19. *immortalitatem* C, e (a.c.) Gr 20. *moraremur* K, A (a.c.) *-riremur* P 27-9. *multa... instructio* om. e 28. *rapit: carpit* S *capit* B (ex *rapit*) *cāpit* M 29. *apparet* fort. ex corr. M

cina che ci ha dato la sapienza è stata adattata, mediante l'assunzione dell'uomo, alle nostre ferite, in modo da curare il male con rimedi ora contrari ora simili. Anche chi cura le ferite del corpo < fa uso a volte di rimedi contrari, come il freddo per il caldo, il secco per l'umido e altre cure di tal genere; a volte fa uso invece di rimedi simili, come una fascia rotonda per una ferita rotonda e allungata per una ferita allungata, e non applica a tutte le membra la stessa fasciatura ma adatta simile a simile: allo stesso modo opera la sapienza di Dio che cura l'uomo e per risanarlo fa insieme da medico e da medicina. Così, poiché l'uomo era caduto a causa della superbia, per guarirlo si è servita dell'umiltà; siamo stati tratti in inganno dalla sapienza del serpente e siamo liberati < dalla stoltezza di Dio. Come quella che era chiamata sapienza in realtà era stoltezza a danno di quanti disprezzavano Dio, così questa che chiamano stoltezza è sapienza a beneficio di quanti vincono il diavolo. Noi abbiamo fatto cattivo uso dell'immortalità, < sì da morire: Cristo ha fatto buon uso della mortalità, per farci vivere. A causa dell'animo corrotto della donna è entrata la malattia: grazie al corpo integro della donna è venuta la salvezza. Appartiene ancora alla cura di tipo contrario che i nostri vizi siano curati dall'esempio delle sue virtù. Diciamo invece che sono state usate, per così dire, fasciature corrispondenti alle nostre membra e alle nostre ferite, in quanto un nato dalla donna ha liberato quelli che erano stati ingannati dalla donna, un uomo ha liberato gli uomini, un mortale i mortali, con la sua morte i morti. Chi, non pressato dall'esigenza di portare avanti l'opera iniziata, può considerare con maggiore attenzione molti altri esempi, vedrà che l'apparato della medicina cristiana opera con rimedi ora contrari ora simili.

XV 14. Credere nella risurrezione del Signore dai morti e nella sua ascesa al cielo conferma la nostra fede con una grande spe-

enim ostendit quam voluntarie pro nobis animam posuerit, qui eam sic habuit in potestate resumere. Quanta ergo se fiducia spes credentium consolatur considerans quantus quanta pro nondum credentibus passus sit! Cum vero iudex vivorum atque mortuorum exspectatur e caelo, magnum timorem incutit neglegentibus, ut se ad diligentiam convertant eumque magis bene agendo desiderent, quam male agendo formident. Quibus autem verbis dici aut qua cogitatione capi potest praemium, quod ille in fine daturus est, quando ad consolationem huius itineris de spiritu suo tantum dedit, quo in adversis vitae huius fiduciam caritatemque tantam eius, quem nondum videmus, habeamus et dona unicuique propria ad instructionem ecclesiae suae, ut id quod ostendit esse faciendum non solum sine murmure sed etiam cum delectatione faciamus?

XVI 15. Est enim ecclesia corpus eius, sicut apostolica doctrina commendat, quae coniux etiam eius dicitur. Corpus ergo suum, multis membris diversa officia gerentibus, nodo unitatis et caritatis tamquam sanitatis adstringit. Exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi. **XVII 16.** Porro quoniam in via sumus nec via ista locorum est sed affectuum, quam intercludebant quasi saepta quaedam spinosa praeteritorum malitia peccatorum, quid liberalius et misericordius facere potuit qui se ipsum nobis, qua rediremus, substernere voluit, nisi ut omnia donaret peccata conversis et graviter fixa interdicta reditus nostri pro nobis

XV 3. *posuerit* (ex *-rat*) K: *posuit* P 4. *potestatem* C Gr 12. *suo*: *sancto* B S, F (a.c.) | *quod* B 13. *tantam*: *-um* K, A (del.) 14. *habemus* P R 16. *faciamus* desinit e
XVI-XVIII 2. *coniunx* C S, M (a.c.), B F (p.c.) | *ergo*: *vero* K 6. *erutam*: ex corr. B *eam* F 9. *intercludebat* P S, F M (ex corr.) m 10. *quadam* F, B (a.c.)

ranza. Ci ha mostrato infatti con la massima evidenza con quanta libertà abbia deposto per noi la sua anima, egli che aveva il potere di riprenderla. Di quanta fiducia si nutre la speranza dei credenti, a considerare quanto grande è stato colui che ha sofferto pene tanto grandi per chi non ancora credeva! In quanto poi è atteso dal cielo giudice dei vivi e dei morti, incute gran timore a chi è negligente perché diventi diligente e lo attenda con desiderio in virtù delle sue opere buone piuttosto che con timore a causa delle sue opere cattive. Con quali parole esprimere, con quale pensiero immaginare il premio che egli darà alla fine, egli che per alleviarci <
di questo viaggio ci ha dato tanto del suo spirito? Grazie a questo, nelle avversità della vita abbiamo tanta fiducia e amore per lui, che pure non vediamo ancora, e riceviamo doni adatti a ognuno per l'edificazione della Chiesa: così ciò che ci indica di fare lo facciamo non solo senza brontolio ma anche con diletto.

XVI 15. Infatti la Chiesa è il suo corpo, come insegna la dottrina degli apostoli, ed è detta anche sua sposa: perciò, anche se le molte membra svolgono uffici diversi, il suo corpo egli se lo <
tiene stretto col vincolo dell'unità e dell'amore, quasi di buona salute. Ora, per altro, prova la Chiesa tenendola in esercizio e la purifica con medicine anche penose, per unirla eternamente a sé, avendola tratta fuori da questo tempo, come sposa che non ha né macchia né ruga né altro difetto di tal genere. [**XVII 16**] Poiché siamo per via, via non di luoghi ma di sentimenti, che la malvagità dei trascorsi peccati ci precludeva a guisa di siepe spinosa, che cosa avrebbe potuto compiere di più generoso e misericordioso colui che si è voluto abbassare al di sotto dei nostri piedi come <
via per farci ritornare, se non rimettere a chi si converte tutti i peccati e, crocifisso per noi, strappare il divieto, profondamente <

XV 3. Ev. Io. 10, 18 14. 1 Ep. Cor. 12, 7
XVI-XVIII 1. Ep. Eph. 1, 23 2. Ep. Eph. 5, 24-5 3. Ep. Rom. 12, 4 6. Ep. Eph. 5, 27

crucifixus evelleret? **XVIII 17.** Has igitur claves dedit ecclesiae suae, ut quae solveret in terra soluta essent et in caelo, quae ligaret in terra ligata essent et in caelo, scilicet ut quisquis in ecclesia eius dimitti sibi peccata non crederet, non ei dimitterentur, quisquis autem crederet seque ab his correctus averteret, in eiusdem ecclesiae gremio constitutus eadem fide atque correctione sanaretur. Quisquis enim non credit dimitti sibi posse peccata, fit deterior desperando, quasi nihil illi melius quam malum esse remaneat, ubi de fructu suae conversionis infidus est.

XIX 18. Iam vero sicut animi quaedam mors est vitae prioris morumque relictio quae fit paenitendo, sic etiam corporis mors est animationis pristinae resolutio: et quomodo animus post paenitentiam, qua priores mores perditos interemit, reformatur in melius, sic etiam corpus post istam mortem, quam vinculo peccati omnes debemus, credendum et sperandum est resurrectionis tempore in melius commutari, ut non caro et sanguis regnum caelorum possideat, quod fieri non potest, sed corruptibile hoc induat incorruptionem et mortale hoc induat immortalitatem nullamque faciens molestiam, quia nullam patietur indigentiam, a beata perfectaque anima cum summa quiete vegetetur. **XX 19.** Cuius autem animus non moritur huic saeculo neque incipit configurari veritati, in graviorem mortem morte corporis trahitur, neque ad commutationem caelestis habitudinis sed ad luenda supplicia revivescit. **XXI.** Hoc itaque fides habet atque ita se rem habere credendum est

15. *essent soluta* A K | *et* om. R m 16. *et* om. R (a.c.) m 22. *ibi* M (a.c.) 22-3. *conversationis* K, S (a.c.) 23. *et stultus* post *est* add. S
XIX-XXI 4. *interimit* F P R S, M (a.c.) 8. *caelorum*: *dei* R m (= Vulg.) | *possideant* M P S m 11. *indulgentiam* P 15. *revivescit* C F S, B M R (a.c.): *-viviscit* cett. codd. (B M R p.c.), *-vivescet* m Ma

infisso, del nostro ritorno? [**XVIII 17**] Ha dato perciò chiavi tali alla sua Chiesa che ciò che essa scioglie in terra viene sciolto anche in cielo, e ciò che essa lega in terra viene legato anche in cielo: in modo tale, cioè, che se uno non crede che nella Chiesa < gli vengano rimessi i peccati, non gli vengono rimessi; se invece lo crede e, una volta corretto, se ne tiene lontano, ammesso nel grembo della Chiesa viene guarito da quella fede e dalla correzione. Chi infatti non crede che i peccati gli possano essere rimessi, diventa peggiore per la disperazione, quasi che non gli resti di meglio che essere cattivo, perché non ha fiducia nel frutto della sua conversione.

XIX 18. Come dunque è, in certo senso, morte dell'anima la < rinuncia al precedente modo di vivere in virtù del pentimento, così anche la morte del corpo è il venir meno della precedente vitalità. E come l'anima dopo la penitenza, grazie alla quale ha tolto di mezzo i precedenti comportamenti perversi, si rigenera in meglio, così anche il corpo, dopo questa morte di cui tutti siamo debitori alla catena del peccato, dobbiamo credere e sperare che al tempo della risurrezione si trasformerà in meglio, non perché la carne e il sangue possano possedere il regno dei cieli – è impos- < sibile – ma perché la nostra corruttibilità si rivesta d'incorruttibilità e la nostra mortalità si rivesta d'immortalità: allora il corpo, senza arrecare più molestia perché non patirà alcuna mancanza, sarà vivificato dall'anima beata e perfetta nella pace più grande. [**XX 19**] Colui invece la cui anima non muore a questa vita e non comincia a conformarsi alla verità, viene tratto dalla morte del corpo a morte più grave, e rivive non per trasformarsi in condizione celeste ma per scontare le pene. [**XXI**] Questa è infatti

14. Ev. Matth. 16, 19
XIX-XXI 7. 1 Ep. Cor. 15, 50 9. 1 Ep. Cor. 15, 53 15. Vergilius, *Aen.* XI 841-2

neque animum neque corpus humanum omnimodum interitum pati, sed impios resurgere ad poenas inaestimabiles, pios autem ad vitam aeternam.

XXII 20. In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus. Nos itaque, qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit. Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiam, si nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur. Maledictus autem qui spem suam ponit in homine.

21. Sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquide advertas quia nec se ipsum debet propter se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhaeret illi; si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur, et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur, quia melior est, cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad se ipsum rela-

17. *omnimodum* C A K M: *-do* cett. codd.
XXII 3. *illorum* C (a.c.) 3-4. *perfruitionem* M S, F (p.c.) 5. *aliqua* A K 5-6. *res quaedam* S 9. *frui se: frui* F *fuisse* K 12. *eo* (2): *eos* P, om. B F 14. *cuius*: ex *quibus* C 17. *quisque* P

la norma di fede e così dobbiamo credere: che né l'anima né il corpo dell'uomo subiscono con la morte l'annientamento totale, ma i cattivi risorgeranno a pene inimmaginabili e i buoni alla vita eterna.

XXII 20. Ordunque, tra tutte queste cose dobbiamo godere soltanto di quelle che abbiamo ricordato come eterne e immutabili, e delle altre dobbiamo soltanto usare per poter arrivare al godimento di quelle. D'altra parte, anche noi che godiamo e usiamo delle altre cose, siamo cose: gran cosa è infatti l'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio non in quanto è racchiuso in un corpo mortale ma in quanto precede le bestie per la dignità dell'anima razionale. Per questo ci si pone la difficile questione se gli uomini debbano godere di sé ovvero usare o godere e usare insieme. Ci è stato infatti ordinato di amarci gli uni gli altri, ma ci chiediamo se l'uomo debba essere amato dall'uomo per sé o per altro: se infatti è per sé, ne godiamo; se per altro, facciamo uso di lui. Ritengo che l'uomo debba essere amato per altro fine, perché ciò che deve essere amato per sé costituisce la vita beata; e se essa non è ancora realtà, tuttavia la sua speranza ci conforta in questo tempo; è invece maledetto colui che ripone la sua speranza nell'uomo.

21. D'altra parte, neppure di sé stesso uno deve godere, se si comprende bene che uno non deve amare sé stesso per sé stesso ma per colui di cui deve godere. Allora l'uomo è migliore quando tende con tutta la sua vita alla vita immutabile e aderisce a essa con tutto il suo affetto. Se invece si ama per sé, non si riporta a Dio ma volgendosi a sé non si volge a qualcosa di immutabile. In questo modo gode di sé in modo incompleto, perché egli è migliore quando aderisce e si tiene tutto stretto al bene immutabile,

18. Ev. Matth. 25, 46
XXII 6. Gen. 1, 26-7 10. Ev. Io. 13, 34; 15, 12. 17 16. Ier. 17, 5

xatur. Si ergo te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non suscenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis. Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: «Diliges» inquit «proximum tuum tamquam te ipsum, Deum vero ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente», ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers. Cum autem ait «toto corde, tota anima, tota mente», nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia re velit frui, sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur quo totus dilectionis impetus currit. Quisquis ergo recte diligit proximum, hoc cum eo debet agere ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. Sic enim eum diligens tamquam se ipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur.

XXIII 22. Non autem omnia, quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicuti est homo vel angelus, aut ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, sicuti est corpus. Nam utique martyres non dilexerunt scelus persequentium se, quo tamen usi sunt ad promerendum Deum. Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet

28. *succenseat* F R S, B (a.c.) A (p.c.) Eug 30. *tamquam*: *sicut* R m 37. *quo*: *qui* F (a.c.) *qua* M 39. *corde de tota* C 40. *si enim* C (a.c.) 42-3. *cuius... minuatur* om. B
XXIII 3. *sicuti* A K M S, C (p.c.) Eug: *-ut* cett. codd. Gr Ma 4. *beneficia* C (ex *-cio*) M (a.c.) | *sicut* C B Gr 6. *proferendum* C (a.c.)

che non quando si distacca di là per volgersi a sé stesso. Se perciò devi amare te stesso non per te ma per colui nel quale consiste il fine autentico del tuo amore, un altro uomo non se l'abbia a male se tu ami anche lui per Dio. Ecco infatti la norma dell'amore stabilita da Dio: «Amerai il tuo prossimo come te stesso, ma Dio lo < amerai con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente»: cioè, tutti i tuoi pensieri e tutta la vita e tutta l'intelligenza rivolgerai a colui dal quale hai tutto questo che puoi volgere da qualche parte. Quando infatti egli dice «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente», niente lascia della nostra vita che debba restare vuoto e, per così dire, dare spazio al desiderio di godere di un'altra cosa: ma tutto ciò che di altro ci sarà venuto in mente di amare sia rapito là dove corre tutto l'impeto del nostro amore. Chi perciò ama il prossimo com'è giusto, deve trattare con lui in modo anche da amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente. In tal modo, amando il prossimo come sé stesso, riporta tutto l'amore di sé e di lui a quell'amore di Dio che non lascia trar fuori di sé neppure un rivolo la cui deviazione possa diminuirlo.

XXIII 22. Non però tutte le cose di cui dobbiamo far uso dob- < biamo amarle, ma soltanto quelle che o si riportano a Dio insieme con noi per qualcosa che hanno in comune, come sono l'uomo o l'angelo, o, in quanto hanno rapporto con noi, per nostro tramite hanno bisogno della benevolenza di Dio, come è il corpo. In tal senso i martiri non hanno amato il delitto dei loro persecutori, ma ne hanno fatto uso per meritare Dio. Dato perciò che quattro deb- < bono essere gli oggetti del nostro amore: uno sopra di noi, un altro noi stessi, il terzo presso di noi, il quarto sotto di noi, nessuna norma va data riguardo al secondo e al quarto: per quanto infatti un

29. Ev. Matth. 22, 39. 37

enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. Fugax enim animus ab incommutabili lumine omnium regnatore id agit, ut ipse sibi regnet et corpori suo, et ideo non potest nisi et se et corpus suum diligere.

23. Magnum autem aliquid adeptum se putat, si etiam sociis, id est aliis hominibus, dominari potuerit. Inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare quod uni proprie debetur Deo. Talis autem sui dilectio melius odium vocatur. Iniquum est enim, quia vult sibi servire quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: «Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam», et ideo fit infirmus animus et de mortali corpore cruciatur: necesse est enim, ut illud diligat et eius corruptione praegravetur. Immortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inhaerere potiori, hoc est incommutabili Deo. Cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est.

XXIV 24. Nemo ergo se odit. Et hinc quidem nulla cum aliqua secta quaestio fuit. Sed neque corpus suum quisquam odit; verum est enim quod ait apostolus: «Nemo umquam carnem suam odio habuit». Et quod nonnulli dicunt, malle se esse sine corpore omnino, falluntur; non enim corpus suum, sed corruptiones eius et pondus oderunt. Non itaque nullum corpus, sed incorruptum et celerrimum corpus volunt habere, sed putant nullum corpus esse, si tale fuerit, quia tale aliquid esse animam putant. Quod autem continentia quadam et laboribus quasi persequi videntur corpora sua, qui hoc recte faciunt,

10. *enim* om. C 15-6. *ut* ante *vitioso* add. B F P 19. *noluit* K *-uerit* P 22. *corruptionem* C
XXIV 1. *hunc* C, ubi vero parum legitur 4. *male* B 5. *non* om. C (a.c.) 6. *oderata est* P (a.c.)

uomo si allontani dalla verità, continua ad amare sé stesso e il proprio corpo, perché l'anima che fugge via dall'immutabile luce che regna su tutto, lo fa per dominare su sé stessa e sul proprio corpo, e perciò non può amare se non sé stessa e il proprio corpo.

23. Ritiene poi di aver ottenuto un gran risultato se sarà riuscita a dominare sui suoi simili, cioè sugli altri uomini, perché l'anima pervertita desidera soprattutto e rivendica quasi che le sia dovuto ciò che propriamente è dovuto soltanto a Dio. Ma tale amore di sé lo definiamo meglio odio, perché è ingiusto che uno pretenda per sé il servizio di chi è sotto di lui, mentre egli non vuole servire chi gli è al di sopra, e giustamente è stato detto: «Chi ama l'ingiustizia, odia la propria anima». Così l'anima diventa debole ed è tormentata dal corpo mortale: lo deve amare e perciò viene oppressa dalla sua corruzione. Infatti l'immortalità e l'incorruttibilità del corpo derivano dalla sanità dell'anima, e tale sanità consiste nell'aderire nel modo più stabile a chi le è superiore, cioè a Dio immutabile. È invece superbia intollerabile quella di chi pretende di dominare anche su chi gli è pari per natura, cioè sugli uomini.

XXIV 24. Nessuno dunque odia sé stesso: su questo punto non c'è stata mai questione con nessuna scuola di pensiero. Anche il proprio corpo nessuno lo odia, ed è vero ciò che dice l'apostolo: «Nessuno mai ha odiato la propria carne»: quando alcuni dicono che preferirebbero addirittura essere privi di corpo, si sbagliano, in quanto non odiano il loro corpo ma le sue corruzioni e la sua pesantezza. Non è vero perciò che non vorrebbero nessun corpo, ma lo vorrebbero avere incorrotto e agilissimo, e reputano che non sarebbe neppure corpo se fosse tale, in quanto ritengono tale l'anima. Se poi sembrano voler quasi perseguitare i propri corpi con privazioni e disagi, chi agisce rettamente in que-

XXIII 10. 2 Ep. Tim. 2, 18 20. Ps. 10, 6
XXIV 3. Eph. 5, 29

non id agunt ut non habeant corpus, sed ut habeant subiugatum et paratum ad opera necessaria. Libidines enim male utentes corpore, id est consuetudines inclinatioris animae ad fruendum inferioribus, per ipsius corporis laboriosam quandam militiam extinguere adfectant. Nam non se interimunt et curam suae valitudinis gerunt.

25. Qui autem perverse id agunt, quasi naturaliter inimico suo corpori bellum ingerunt. In quo fallit eos quod legunt: «Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur». Dictum est enim hoc propter indomitam carnalem consuetudinem, adversus quam spiritus concupiscit, non ut interimat corpus sed ut concupiscentia eius, id est consuetudine mala, edomita faciat spiritui subiugatum, quod naturalis ordo desiderat. Quia enim hoc erit post resurrectionem, ut corpus omni modo cum quiete summa spiritui subditum immortaliter vigeat, hoc etiam in hac vita meditandum est ut consuetudo carnis mutetur in melius nec inordinatis motibus resistat spiritui. Quod donec fiat, caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, non per odium resistente spiritu sed per principatum, quia magis quod diligit vult subditum esse meliori, nec per odium resistente carne sed per consuetudinis vinculum, quod a parentum etiam propagine inveteratum naturae lege inolevit. Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut solvat malae consuetudinis quasi pacta perversa et fiat pax consuetudinis bonae. Tamen nec isti, qui falsa opinione depravati corpora sua detestantur, parati essent unum oculum vel sine sensu doloris amittere, etiamsi in altero tantus cernendi sensus remaneret quan-

12. *enim*: *etiam* B F P R 13. *utentis* C | *inclinatioris* S: *-nis* C A B F M R Eug Ma *-nes* K Eug *et -nes* P m Gr 15. *et*: *sed* B, F (ex *et*) 22-3. *concupiscentiam* A B K P 23. *consuetudinem* A B | *male domitam* A B K 24. *subiugatam* B 27. *carnalis* B F P R, C (ex *carnis*) Eug 30. *per* (2) om. M S | *qui* B F R 33. *inveteratur* C | *naturali* B

sto modo non lo fa per non avere il corpo ma per averlo sottomesso e pronto alle opere necessarie. Cercano infatti di sopprimere i desideri cattivi che fanno usar male del corpo, cioè le abitudini dell'anima che è troppo inclinata a trar godimento dalle cose inferiori, sottoponendo il corpo a un faticoso esercizio. Così non distruggono sé stessi e portano rimedio alla propria debolezza.

25. Quanti invece agiscono in questo modo con intenzione non retta, fanno guerra al proprio corpo quasi fosse un nemico di natura. Li trae in inganno questo che leggono: «La carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito desideri contrari alla carne: si contrastano infatti uno con l'altro». Ma è stato detto così a motivo dell'indomabile inclinazione della carne, alla quale lo spirito oppone i propri desideri non per distruggere il corpo ma per sottometterlo a sé soggiogandone la concupiscenza, cioè la cattiva inclinazione, come vuole l'ordine di natura. Poiché infatti dopo la risurrezione il corpo vivrà immortale completamente e tranquillamente sottomesso allo spirito, anche in questa vita bisogna proporsi che l'inclinazione della carne muti in meglio e non opponga resistenza allo spirito con i suoi movimenti scomposti. Finché ciò non accada, i desideri della carne si oppongono a quelli dello spirito e i desideri dello spirito a quelli della carne: lo spirito resiste non per odio ma per affermare la sua superiorità, perché tanto più vuole che ciò che ama sia sottomesso a chi è migliore; neppure la carne resiste per odio, ma per il vincolo dell'abitudine, che trasmessa dai genitori si è radicata e accresciuta per legge di natura. Perciò lo spirito nel domare la carne cerca di porre fine a quelli che potremmo definire accordi perversi della cattiva inclinazione, e di instaurare la pace della buona inclinazione. D'altra parte, neppure costoro che odiano il proprio corpo perché sviati da falsa opinione sarebbero disposti a perdere uno dei due occhi sebbene senza dolore e anche se l'altro conserva tanta capa-

19. Ep. Gal. 5, 17

tus erat in duobus, nisi aliqua res, quae praeponenda esset, urgeret. Isto atque huiusmodi documentis satis ostenditur eis, qui sine pertinacia verum requirunt, quam certa sententia sit apostoli, ubi ait: «Nemo enim umquam carnem suam odio habuit». Addidit etiam: «Sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam».

XXV 26. Modus ergo diligendi praecipiendus est homini, id est, quomodo se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Praecipiendum etiam quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consulat. Nam quod diligat etiam corpus suum idque salvum habere atque integrum velit, aeque manifestum est. Aliquid itaque amplius diligere aliquis potest quam salutem atque integritatem corporis sui. Nam multi et dolores et amissiones nonnullorum membrorum voluntarias suscepisse inveniuntur, sed ut alia, quae amplius diligebant, consequerentur. Non ergo propterea quisquam dicendus est non diligere salutem atque incolumitatem corporis sui, quia plus aliquid diligit. Nam et avarus, quamvis pecuniam diligat, tamen emit sibi panem; quod cum facit, dat pecuniam, quam multum diligit et augere desiderat, sed quia pluris aestimat salutem corporis sui, quae illo pane fulcitur. Supervacaneum est diutius de re manifestissima disputare, quod tamen plerumque nos facere cogit error impiorum.

XXVI 27. Ergo, quoniam praecepto non opus est ut se quisque et corpus suum diligat, id est, quoniam id quod sumus et id quod infra nos, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae

40. *istis* A K, B (ex *istos*) | *huiusmodo* C | *documento* C (ex *-tis*) m 43. *et* (2) om. B F P R m Ma
XXV 2. *diligit* K 4. *ut* om. C (a.c.) 4-5. *prudenter* Ma 10. *saltim* (*-em* R) ante *consequerentur* add. P R S, M (del.) 11. *dic-*: *diligendus* F 12. *diliget* C (a.c.)

città di vedere quanta ce n'era in tutti e due, a meno che non urga un'esigenza tale da imporsi. Questo e altri simili argomenti dimostrano a quanti ricercano la verità, ma non con zelo intemperante, quanto sia sicuro il pensiero dell'apostolo là dove dice: «Nessuno ha mai odiato la propria carne»: ha infatti aggiunto «ma la nutre e la cura come Cristo la Chiesa».

XXV 26. Occorre perciò insegnare all'uomo il modo di amare, come cioè possa amare sé stesso in modo da trarne giovamento: ché sarebbe da demente mettere in dubbio che uno si ami e desideri giovare a sé stesso. Dobbiamo altresì insegnargli come amare il proprio corpo in modo da provvedervi con ordine e avvedutezza: è infatti altrettanto evidente che ognuno ama il proprio corpo e lo vuole avere in buona salute. È, d'altra parte, possibile amare qualcosa più della sanità e dell'integrità del proprio corpo: sappiamo infatti che molti hanno accettato volontariamente dolori e asportazioni di alcune membra, ma al fine di conseguire altri beni che amavano di più. Non per questo però dobbiamo dire che uno non ama la salute e l'incolumità del proprio corpo, in quanto ama qualcosa ancora di più. Anche l'avaro, benché ami il denaro, si compra il pane e per comprarlo spende quel denaro che ama molto e desidera accrescere: ma apprezza ancora di più la salute del corpo, che è assicurata da quel pane. È superfluo indugiare ancora su una verità tanto evidente, anche se più volte l'errore degli empi ci costringe a farlo. <

XXVI 27. Non occorre dunque insegnare che uno ami sé e il proprio corpo, perché amare ciò che siamo e ciò che è sotto di noi ma ci appartiene, è infrangibile legge di natura, che ha valore an-

42-3. Ep. Eph. 5, 29

lege diligimus, quae in bestias etiam promulgata est – nam et bestiae se atque corpora sua diligunt – restabat ut et de illo quod supra nos est, et de illo quod iuxta nos est, praecepta sumeremus: «Diliges» inquit «dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua» et «Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae». Finis itaque praecepti est dilectio, et ea gemina, id est Dei et proximi. Quod si te totum intellegas, id est animum et corpus, et proximum totum, id est animum et corpus eius – homo enim ex animo constat et corpore –, nullum rerum diligendarum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio Dei eiusque dilectionis modus praescriptus appareat ita ut cetera in illum confluant, de dilectione tua nihil dictum videtur; sed cum dictum est: «Diliges proximum tuum tamquam te ipsum», simul et tui abs te dilectio non praetermissa est.

XXVII 28. Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque Deum debet diligere quam se ipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam

XXVI 4. *bestiis* F P R, B (a.c.) 7-9. *diligis... diligis* K P, A (a.c.) 10. *prophetae* A K R, C (a.c.) Eug (cf. ThA n. 25595): *omnes prophetae* cett. codd. Gr 12. *totum*: *tuum* B *tuum totum* F 13. *animum*: *-am* F | *ex anima* F R, P (p.c.) 15. *praecurrit* P 18. *diligis* P, A (a.c.)
XXVII-XXVIII 5. *minus* ante *aeque* add. A K | *vel minus* C M S: *minus* B F P R, om. A K 8. *et* om. P 11. *est* om. C

che per le bestie: anch'esse infatti amano sé stesse e il proprio corpo. Resta allora da imparare riguardo al modo di amare ciò che è sopra di noi e ciò che è presso di noi. «Amerai» è scritto «il signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente,» e «amerai il tuo prossimo come te stesso. Da questi due precetti dipendono tutta la legge e i profeti.» Fine perciò del precetto è l'amore, duplice amore, cioè di Dio e del prossimo. E se comprendi tutto te stesso, cioè anima e corpo, e tutto il tuo prossimo, cioè la sua anima e il suo corpo – l'uomo è composto di anima e corpo –, in questi due precetti non è stato omesso alcun genere di amore delle cose. È vero infatti che l'amore di Dio precede e il modo di amarlo è prescritto in termini tali che in esso confluisce tutto il resto, così che può sembrare che nulla sia stato detto riguardo all'amore che tu porti a te stesso: ma dato che è stato detto: «Amerai il tuo prossimo come te stesso», non è stato omesso neppure l'amore che tu porti a te stesso.

XXVII 28. Vive in modo retto e santo chi sa valutare esattamente le cose: ama in modo ordinato, e così evita di amare ciò che non va amato, di non amare ciò che va amato, di amare di più ciò che va amato di meno, di amare con pari intensità ciò che va amato o più o meno, di amare più o meno ciò che va amato con pari intensità. Ogni peccatore in quanto peccatore non deve < essere amato, mentre ogni uomo in quanto uomo deve essere amato per Dio; Dio invece va amato per sé stesso. E se Dio deve essere amato più di ogni uomo, ne consegue che ognuno deve amare Dio più di sé stesso. Analogamente, dobbiamo amare un

XXVI 7-8. Ev. Matth. 22, 37. 39-40 10. 1 Ep. Tim. 1, 5 18. Ev. Matth. 22, 39

corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo. **XXVIII 29.** Omnes autem aeque diligendi sunt; sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim, si tibi abundaret aliquid quod dari oporteret ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrerent duo quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres, quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset, sic in hominibus, quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi temporaliter conligatius adhaerere potuerit.

XXIX 30. Omnium autem, qui nobiscum frui possunt Deo, partim eos diligimus quos ipsi adiuvamus, partim eos a quibus adiuvamur, partim quorum et indigemus adiutorio et indigentiae subvenimus, partim quibus nec ipsi conferimus aliquid commodi nec ab eis, ut nobis conferatur, attendimus. Velle tamen debemus ut omnes nobiscum diligant Deum, et totum quod eos vel adiuvamus vel adiuvamur ab eis, ad unum illum finem referendum est. Si enim in theatris nequitiae, qui aliquem diligit histrionem et tamquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur, omnes diligit qui secum eum diligunt, non propter illos sed propter eum quem pariter diligunt, et quanto est in eius amore ferventior, tanto agit, quibus mo-

14. *qua*: *quia* F 15. *omnes*: *homines* B F R 19. *dare* C B P Gr 20. *posset* P m 21. *vel* (2) s.s. C 22-3. *legere* C (a.c.) *eligeres* S *elegeris* P *deligeres* B 23. *utique* K, B (a.c.) | *possit* C *-sis et* P
XXIX 2. *diligamus* P R 5. *conferantur* F, B (a.c.) 12. *quantum... tantum* B F P R

altro uomo più del nostro corpo, perché tutte queste cose dobbiamo amarle per Dio, e un altro uomo può godere insieme con noi di Dio, mentre il corpo non può, perché il corpo vive per l'anima con la quale godiamo di Dio. **[XXVIII 29]** Tutti gli uomini per altro vanno amati allo stesso modo. Ma quando non puoi giovare a tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che, in ragione dell'opportunità di tempo o luogo o checchessia, sono uniti più strettamente a te quasi dalla sorte. Si dia il caso che tu abbia tanto da dare a uno che non ha, ma non tanto da poter dare a due: se ti si presentano due perfettamente pari tra loro per bisogno e familiarità con te, tu non potresti fare di meglio che trarre a sorte < a chi dare ciò che non puoi dare a tutti e due. Così, tra gli uomini che devi aiutare senza poterli aiutare tutti, considera tratto a sorte quello che ti sarà stato più vicino e familiare a seconda delle circostanze.

XXIX 30. Quanto poi a tutti quelli che hanno la possibilità di godere di Dio insieme con noi, amiamo sia alcuni cui veniamo in aiuto, sia altri da cui lo riceviamo; sia alcuni del cui aiuto abbiamo bisogno e al cui bisogno veniamo in aiuto, sia altri ai quali non siamo di alcuna utilità e dai quali non ne aspettiamo alcuna. Dobbiamo comunque volere che tutti insieme con noi amino Dio, e tutto l'aiuto che diamo loro e da loro riceviamo dobbiamo riferirlo a quel solo fine. Succede infatti nei teatri d'iniquità che, se uno ama un attore e trae godimento dalla sua arte come da un be- < ne grande, anzi grandissimo, costui ama anche tutti quelli che insieme con lui amano quell'attore, non per loro ma per colui che essi parimenti amano; e quanto più arde di questo amore, tanto

dis potest, ut a pluribus diligatur, et tanto pluribus eum cupit ostendere, et quem frigidiorem videt, excitat eum, quantum potest, laudibus illius, si autem contravenientem invenerit, odit in illo vehementer odium dilecti sui et, quibus modis valet, instat ut auferat: quid nos in societate dilectionis Dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est et a quo habent omnes, qui eum diligunt, et quod sunt et quod eum diligunt, de quo nihil metuimus ne cuiquam possit cognitus displicere, et qui se vult diligi, non ut sibi aliquid sed ut eis qui diligunt aeternum praemium conferatur, hoc est ipse quem diligunt? Hinc efficitur, ut inimicos etiam nostros diligamus. Non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt, sed miseramur potius, quia tanto magis nos oderunt, quanto ab illo quem diligimus separati sunt. Ad quem si conversi fuerint, et illum tamquam beatificum bonum et nos tamquam socios tanti boni necesse est ut diligant.

XXX 31. Oritur autem hoc loco de angelis nonnulla quaestio. Illo enim fruentes etiam ipsi beati sunt, quo et nos frui desideramus; et quantum in hac vita fruimur vel per speculum vel in aenigmate, tanto eam peregrinationem et tolerabilius sustinemus et ardentius finire cupimus. Sed utrum ad illa duo praecepta etiam dilectio pertineat angelorum, non inrationabiliter quaeri potest. Nam quod nullum hominum exceperit, qui praecepit ut proximum diligamus, et ipse in evangelio Dominus ostendit et apostolus Paulus. Namque ille, cui duo ipsa praecepta protulerat atque in eis pendere totam legem prophetasque dixerat, cum interrogaret eum dicens: «Et quis est mihi proximus?» hominem quendam proposuit descendentem ab

25. *misereamur* K R *miramur* B (a.c.) 28. *ut dil-*: *diligunt* A K
XXX 4. *per aenigmata* B P | *eam*: *etiam* M S *nostram* m 6-7. *inrationaliter* C (a.c.) 9. *paulus apostolus* R m 10-1. *prophetasque* A K R, C (a.c.): *-que omnes* cett. codd. Gr 11-2. *mihi*: *meus* m, R (add. s.s. *mihi*)

più si adopera in ogni modo a farlo amare da più persone e a mostrarlo loro: se vede uno che resta indifferente, cerca di scuoterlo lodando l'attore quanto più può; se s'imbatte in uno che disapprova, odia aspramente in lui l'odio che quello nutre per il suo amato e cerca in ogni modo di farlo cessare. Ma allora che cosa dobbiamo fare noi nel comune amore di Dio, se godere di lui significa vivere beatamente e se tutti quelli che lo amano debbono a lui il loro esistere e amarlo? Non c'è da temere che, una volta conosciuto, possa riuscire sgradito a qualcuno, ed egli vuole essere amato non per ottenere qualcosa per sé ma per dare a coloro che lo amano il premio eterno, cioè sé stesso che quelli amano. Ne deriva che amiamo anche i nostri nemici. Non li temiamo perché non possono sottrarci l'oggetto del nostro amore: piuttosto li commiseriamo, perché tanto più ci odiano quanto più sono lontani da colui che amiamo. Se si saranno volti a lui, non potranno non amare lui in quanto bene che rende felici, e noi in quanto siamo compartecipi di così grande bene.

XXX 31. A questo punto nasce una questione sugli angeli. Essi infatti sono felici perché godono di colui del quale anche noi desideriamo godere; e quanto in questa vita godiamo in modo non chiaro come attraverso uno specchio, tanto più pazientemente sopportiamo la lontananza e più ardentemente ne desideriamo la fine. Ma non senza ragione ci chiediamo se quei due precetti riguardino anche l'amore per gli angeli. Che chi ha comandato di amare il prossimo non abbia esentato alcun uomo, proprio il Signore lo ha chiarito nel Vangelo e anche l'apostolo Paolo. Quando infatti il giovane cui il Signore aveva dato questi due precetti e aveva detto che da essi dipendevano tutta la legge e i profeti, gli chiese: «E qual è il mio prossimo?», il Signore come esempio gli raccontò che un uomo, mentre scendeva da Gerusalemme a

XXX 3. 1 Ep. Cor. 13, 12 8. Ev. Luc. 10, 29 sqq. 9. Ep. Rom. 13, 9-10 11. Ev. Luc. 10, 29

Hierusalem ad Iericho incidisse in latrones, et ab eis graviter vulneratum saucium et semivivum esse derelictum; cui proximum esse non docuit, nisi qui erga illum recreandum atque curandum misericors exstitit, ita ut hoc qui interrogaverat, interrogatus ipse fateretur. Cui Dominus ait: «Vade et tu fac similiter», ut videlicet eum proximum esse intellegamus, cui vel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Ex quo iam est consequens ut etiam ille, a quo nobis hoc vicissim exhibendum est, proximus sit noster. Proximi enim nomen ad aliquid est nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Nullum autem exceptum esse cui misericordiae denegetur officium, quis non videat, quando usque ad inimicos etiam porrectum est, eodem Domino dicente: «Diligite inimicos vestros, benefacite eis qui vos oderunt»?

32. Ita quoque Paulus apostolus docet, cum dicit: «Nam non adulterabis, non homicidium facies, non furaberis, non concupisces et, si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur». Quisquis ergo arbitratur non de omni homine apostolum praecepisse, cogitur fateri, quod absurdissimum et sceleratissimum est, visum fuisse apostolo non esse peccatum, si quis aut non christiani aut inimici adulterarit uxorem aut eum occiderit aut eius rem concupiverit; quod si dementis est dicere, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum, quia erga neminem operandum est malum.

33. Iam vero, si vel cui praebendum vel a quo nobis prae-

13. *ad*: *in* P R m | *hiericum* C F Ma 15. *qui* s.s. C 18. *esse eum proximum* B F P R Ma *eum esse proximum* m | *intellegas* K 20. *iam est*: *est iam* M R *etiam* F *est etiam* P 26. *his* A K, F (ex *eis*) 26-7. *oderunt vos* P m 30. *quid* R | *est* om. Ma add. s.s. R | *sermone*: *verbo* B E P, R (add. s.s. *sermone*) 33. *cogetur* R 36. *adulteret* F *-raret* B P *-verit* R m | *aut eum*: *autem* C (a.c.) 36-7. *concupierit* B F P R Ma 38. *ergo* P, C (a.c.)

Gerico, era incappato nei briganti che lo avevano ferito gravemente e lo avevano lasciato malmenato e mezzo morto; gli insegnò che il prossimo di costui non era stato se non chi, avendone avuto pietà, lo aveva confortato e curato; e dimostrò questo in modo tale che il giovane che gliel'aveva richiesto, richiesto a sua volta, fosse proprio lui ad affermarlo. E il Signore gli disse: «Va' e fa' anche tu lo stesso». Comprendiamo così che il nostro prossimo è colui cui dobbiamo prestare l'opera di misericordia, se ne ha bisogno, o lo dovremmo, se ne avesse. Ne consegue che anche chi a sua volta deve prestare quest'opera a nostro favore è nostro prossimo: infatti il nome di prossimo è nome che implica relazione e nessuno può essere prossimo se non del suo prossimo. Vediamo allora che a nessuno si deve negare l'opera di misericordia, dato che essa va estesa anche ai nostri nemici, secondo quanto ha detto il Signore: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano».

32. Anche l'apostolo Paolo ci dà lo stesso insegnamento quando dice: «Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai in modo colpevole; e se c'è altro comandamento, si ricapitola in questo: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Chi ama il prossimo non fa il male». Se uno crede che il divieto dell'apostolo non riguardi ogni uomo, dovrebbe ammettere – quale malvagia assurdità! – che, secondo il suo giudizio, non fa peccato chi commette adulterio con la moglie di un non cristiano o di un nemico o l'uccide o desidera i suoi beni. Ma se tale affermazione è demenziale, è chiaro che dobbiamo ritenere nostro prossimo ogni uomo, perché non dobbiamo far male a nessuno.

33. Se dunque a ragione definiamo nostro prossimo colui al

17. Ev. Luc. 10, 37 26. Ev. Matth. 5, 44 28. Ep. Rom. 13, 9-10

bendum est officium misericordiae recte proximus dicitur, manifestum est hoc praecepto, quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, quanta multis divinarum scripturarum locis animadvertere facile est. Ex quo et ipse Deus et Dominus noster proximum se nostrum dici voluit. Nam et se ipsum significat dominus Iesus Christus opitulatum esse semivivo iacenti in via afflicto et relicto a latronibus. Et propheta in oratione ait: «Sicut proximum, sicut fratrem nostrum, ita complacebam». Sed quoniam excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, praeceptum quo diligamus Deum, a proximi dilectione distinctum est. Ille enim nobis praebet misericordiam propter suam bonitatem, nos autem nobis invicem propter illius: id est, ille nostri miseretur ut se perfruamur, nos vero invicem nostri miseremur ut illo perfruamur.

XXXI 34. Quapropter adhuc ambiguum videtur esse, cum dicimus ea re nos perfrui quam diligimus propter se ipsam, et ea re nobis fruendum esse tantum qua efficimur beati, ceteris vero utendum. Diligit enim nos Deus et multum nobis dilectionem eius erga nos divina scriptura commendat: quomodo ergo diligit? Ut nobis utatur an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit: omne enim nostrum bonum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum vel dubium est non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa inlustraverit? Dicit apertissime etiam propheta: «Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges». Non

42. *quod* F, C (a.c.) 44-5. *scripturarum divinarum* B F P R 47. *se ipsum*: *ipse ipsum* C 51. *divina sub-*: *divinae potentiae* P | *quod* P 56. *in* ante *illo* add. K

XXXI 2. *se* om. P 7-8. *bonum nostrum* B F P R m 11. *deus*: *dominus* C A, K (p.c.) Gr (cf. ThA n. 12939) | *eges* (cf. ThA n. 13768): *indiges* B F P R

quale offriamo e dal quale ci viene offerta l'opera di misericordia, è evidente che nel precetto di amare il prossimo non possono non essere compresi anche gli angeli santi, le cui tante opere di misericordia a nostro vantaggio facilmente veniamo a conoscere da molti passi delle Sacre Scritture. Per questo anche il Signore e Dio nostro ha voluto essere chiamato nostro prossimo: infatti il signore Gesù Cristo ci fa capire che proprio lui è venuto in soccorso dell'uomo che i briganti avevano lasciato per via malmenato e mezzo morto. E il profeta dice nella sua preghiera: «Mi compiacevo come con il prossimo, come con un nostro fratello». Ma poiché la natura divina è di gran lunga superiore alla nostra, il precetto di amare Dio è stato tenuto distinto da quello di amare il prossimo. Egli infatti è misericordioso con noi per sua bontà, mentre noi lo siamo gli uni con gli altri in virtù di questa sua bontà: vale a dire, egli è misericordioso con noi affinché noi godiamo di lui, noi siamo misericordiosi gli uni con gli altri per godere di lui.

XXXI 34. Ma in tal modo resta ancora ambiguità quando diciamo di godere di quella cosa che amiamo per sé stessa e di dover godere soltanto di quella cosa che ci rende felici, e delle altre soltanto usare. Dio infatti ci ama e la Sacra Scrittura ci dà molte testimonianze del suo amore per noi. Ma in che modo ci ama? Per usare o per godere di noi? Ma se gode di noi, ha bisogno del nostro bene, e nessuno sano di mente oserebbe affermarlo, perché ogni nostro bene o è lui stesso o ci viene da lui: chi è che non sa o mette in dubbio che la luce per brillare non ha bisogno del riflesso luminoso che si diffonde dagli oggetti che proprio essa ha illuminato? Anche il profeta lo afferma con la massima chiarezza: «Ho detto al Signore: tu sei il mio Dio, poiché non hai bisogno

47. Ev. Luc. 10, 30-5 49. Ps. 34, 14
XXXI 4. Ep. Rom. 5, 8 7. Ep. Iac. 1, 17 10. Ps. 15, 2

ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligat.

XXXII 35. Sed neque sic utitur ut nos: nam nos res quibus utimur, ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Porro quia etiam iustus est, non impune mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus. Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est et qui plenissime dicere potuit: «Ego sum qui sum»; et: «Dices eis: Qui est, misit me ad vos», ut cetera quae sunt et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint in quantum acceperunt ut sint. Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem. Cuius autem nos miseremur et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus eamque intuemur; sed nescio quomodo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam, quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit Deus. Haec autem merces summa est, ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur nobis etiam invicem in ipso perfruamur.

XXXIII 36. Nam si in nobis id facimus, remanemus in via et spem beatitudinis nostrae in homine aut in angelo conlocamus. Quod et homo superbus et angelus superbus arrogant sibi atque in se aliorum spem gaudent constitui. Sanctus autem homo et sanctus angelus etiam fessos nos atque in se adquiescere et remanere cupientes reficiunt potius, aut eo sumptu

XXXII 1. *nos* (2): *mos* C (a.c.) 8. *quis est* C (a.c.) 9. *ut*: *et* C M P S Gr 9-10. *possunt* B M (ex *-sint*) 10. *bona sunt* B M (ex *bona sint*) 11. *quo*: *pro* P
XXXIII 2. *aut*: *vel* m Ma 3. *quod et*: *quale* P

dei miei beni». Se perciò Dio non gode di noi, vuol dire che usa di noi: se infatti non gode né usa, non vedo in che modo ci possa amare.

XXXII 35. Ma il suo modo di usare non è come il nostro: noi riportiamo le cose di cui usiamo al fine di godere della bontà di Dio; Dio invece riporta l'uso che fa di noi alla sua bontà. Noi esistiamo in quanto egli è buono, e in quanto esistiamo siamo buoni. Ma poiché egli è anche giusto, noi non siamo cattivi impunemente; e di quanto siamo cattivi, di tanto siamo meno esistenti. Esiste infatti in modo sommo e primario colui che è assolutamente immutabile e che ha potuto dire a pieno diritto: «Io sono colui che sono» e «Dirai loro: Colui che è mi ha mandato a voi», di modo che le altre cose che esistono non potrebbero esistere se non da lui, e in tanto sono buone in quanto hanno ricevuto l'essere da lui. Perciò quello che diciamo il modo di usare di Dio, con cui egli usa di noi, si riporta non alla sua ma alla nostra utilità, e, quanto a lui, soltanto alla sua bontà. Quanto a noi, allorché commiseriamo qualcuno e provvediamo a lui, lo facciamo per sua utilità e a essa miriamo: ma, non so in che modo, ne deriva anche la nostra, perché Dio non lascia senza ricompensa la misericordia che usiamo a chi ne ha bisogno. Ricompensa massima è godere di lui, e tutti noi che godiamo di lui, in lui godiamo anche l'uno dell'altro.

XXXIII 36. Se invece cerchiamo di godere in noi stessi, rimaniamo per via e collochiamo la speranza della nostra felicità nell'uomo o nell'angelo. Proprio questo pretendono per sé l'uomo superbo e l'angelo superbo e godono che altri riponga in loro la sua speranza. Invece l'uomo santo e l'angelo santo confortano piuttosto noi che nella nostra debolezza desideriamo riposare e

XXXII 8. Ex. 3, 14

quem propter nos, aut illo etiam quem propter se acceperunt, acceperunt tamen; atque ita refectos in illum ire compellunt, quo fruentes pariter beati sumus. Nam et apostolus clamat: «Numquid Paulus crucifixus est pro vobis? Aut in nomine Pauli baptizati estis?» et: «Neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus». Et angelus hominem se adorantem monet ut illum potius adoret, sub quo ei domino etiam ipse conservus est.

37. Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris: illo enim frueris quo efficeris beatus, et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis ut venias. Inde ad Philemonem Paulus: «Ita, frater» inquit «ego te fruar in Domino». Quod si non addidisset «in Domino» et «te fruar» tantum dixisset, in eo constituisset spem beatitudinis suae. Quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum dilectione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat, per quam si transieris eamque ad illud ubi permanendum est rettuleris, uteris ea et abusive, non proprie diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es: quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono.

XXXIV 38. Vide quemadmodum, cum ipsa Veritas et Verbum, per quod facta sunt omnia, caro factum esset ut habitaret in nobis, tamen ait apostolus: «Et si noveramus Christum secundum carnem, sed iam non novimus». Ille quippe qui non

7. *illum* K 9. *et* om. B F R 21. *delectatione* P R m Ma 22. *quo* C (a.c.) | *dilectionem* S (a.c.) 26. *in eam* K M
XXXIV 2. *esse* K *est* B F R

trovare pace in loro, e lo fanno con quella facoltà che hanno ricevuto per la nostra utilità o anche con quella che hanno ricevuto per la loro, ma hanno pur sempre ricevuto: così confortati, ci spingono ad andare a colui il cui godimento ci rende felici come loro. Anche l'apostolo infatti esclama: «Che forse è stato crocifisso per voi Paolo? O siete stati battezzati nel nome di Paolo?» e «Non conta nulla chi pianta e chi innaffia, ma Dio che fa crescere». E l'angelo ammonisce l'uomo, che voleva adorarlo, ad adorare piuttosto colui del quale egli stesso era servo insieme con lui.

37. D'altra parte, quando godi di un uomo in Dio, godi piuttosto di Dio che dell'uomo: godi infatti di colui che ti rende beato e gioisci di essere arrivato a colui al quale speri di arrivare. In questo senso Paolo dice a Filemone: «Così, fratello, potrò godere di te nel Signore». Se non avesse aggiunto «nel Signore», limitandosi a dire «potrò godere di te», avrebbe riposto in quell'uomo la speranza della sua felicità. Per altro, "godere" e "usare con amore" sono espressioni vicinissime tra loro, perché quando è con noi l'oggetto del nostro amore, necessariamente reca con sé anche il godimento. Se però vai oltre tale godimento per riferire anch'esso al fine cui tendiamo per rimanerci, tu ne usi e soltanto in modo improprio si dirà che tu ne godi. Se invece vi aderirai e vi resterai stabilmente riponendo in esso il fine della tua gioia, allora si dirà che veramente e propriamente tu ne godi: e ciò non può darsi se non nella Trinità, bene sommo e immutabile.

XXXIV 38. Dato che proprio la Verità, la Parola per opera della quale sono state create tutte le cose, si è fatta carne per prendere dimora tra noi, considera in che senso tuttavia l'apostolo dica: «Anche se conoscevamo Cristo secondo la carne, ormai non lo conosciamo più». Colui infatti che ha voluto proporsi non

XXXIII 10. 1 Ep. Cor. 1, 13 11. 1 Ep. Cor. 3, 7 13. Apoc. 19, 10; 22, 8-9 18. Ep. Philem. 20
XXXIV 2. Ev. Io. 1, 3. 14 3. 2 Ep. Cor. 5, 16

solum pervenientibus possessionem, sed etiam viam se voluit praebere venientibus ad principium viarum, voluit carnem adsumere; unde est etiam illud: «Dominus creavit me in principio viarum suarum», ut inde inciperent qui vellent venire. Apostolus igitur, quamvis adhuc ambularet in via et ad palmam supernae vocationis sequeretur vocantem Deum, tamen ea quae retro sunt, obliviscens et in ea quae ante sunt, extentus, iam principium viarum transierat, hoc est, eo non indigebat, a quo tamen adgrediendum et exordiendum iter est omnibus qui ad veritatem pervenire et in vita aeterna permanere desiderant. Sic enim ait: «Ego sum via et veritas et vita» hoc est: per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur. Cum enim ad ipsum pervenitur, etiam ad Patrem pervenitur; quia per aequalem ille cui est aequalis, agnoscitur, vinciente et tamquam agglutinante nos sancto Spiritu, quo in summo atque incommutabili bono permanere possimus. Ex quo intellegitur quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire, ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit et conlocavit ad dexteram Patris, provehi atque pervehi mereamur.

XXXV 39. Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium di-

5-6. *se praebere voluit* B F *praebere se voluit* R m 6. *et principium viarum voluit praebere venientibus* ante *ad principium* add. C 10. *evocationis* C (a.c.) | *vocante in deum* C 16. *per me... permanetur: venitur ad me pervenitur ad me permanetur in me* A K *per me venitur ad me venitur in me permanetur in me* M *per me venitur venitur ad me in me permanetur* S 19. *quo: qua* B (a.c.) *quod* C *quia* F *quo* et s.s. *ut* P | *summa* C (a.c.) 21. *quam: qua* B *quia* F P R | *temere* C (a.c.) 24-5. *sed... alacriter* om. C (add. in marg.) 26. *temporibus* C (a.c.) 27. *pervehi: pervenire* P

XXXV 1. *dicta: praedicta* B F P

solo come possesso per chi arriva ma anche come via per chi viene al principio delle vie, ha voluto assumere la carne. Per questo ha detto anche: «Il Signore mi ha creato al principio delle sue vie», perché cominciassero di là quelli che intendevano venire. Perciò l'apostolo, anche se era ancora per via e seguiva Dio che lo incitava alla gloria della chiamata celeste, dimentico tuttavia di ciò che si era lasciato alle spalle e tutto proteso a ciò che aveva davanti, aveva ormai oltrepassato il principio delle vie, vale a dire non aveva più bisogno di colui dal quale debbono prendere le mosse e cominciare il viaggio quanti desiderano arrivare alla verità e rimanere nella vita eterna. Dice (la Parola): «Io sono via e verità e vita», cioè per me si viene, a me si viene, in me si resta. Quando infatti si arriva a lui, si arriva anche al Padre, perché per tramite dell'uguale si conosce colui cui quello è uguale, grazie all'azione unitiva, vorrei dire agglutinante, dello Spirito santo, affinché noi possiamo rimanere nel bene sommo e immutabile. Di qui comprendiamo come niente ci debba trattenere per via, dal momento che il Signore stesso, in quanto si è degnato di essere nostra via, non ha voluto trattenerci, ma ha voluto farci passare al di là di sé stesso, perché non rimanessimo attaccati, nella nostra debolezza, alle realtà temporali, pur da lui assunte e operate per la nostra salvezza, ma grazie a esse corressimo alacri per meritare di progredire e arrivare proprio a lui, che ha liberato la nostra natura dalla temporalità e l'ha collocata alla destra del Padre.

XXXV 39. Perciò di tutto quanto abbiamo detto da quando abbiamo cominciato a trattare delle cose, l'essenziale è questo:

7. Prov. 8, 22 10. Ep. Phil. 3, 14 11. Ep. Phil. 3, 13 15. Ev. Io. 14, 6 17. Ev. Io. 14, 9
XXXV 2-3. Ep. Rom. 13, 10; 1 Ep. Tim. 1, 5

vinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligat, praecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur, diligamus.

XXXVI 40. Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur. Inest quippe in mentiente voluntas falsa dicendi, et ideo multos invenimus qui mentiri velint, qui autem falli, neminem. Cum igitur hoc sciens homo faciat, illud nesciens patiatur, satis apparet in una eademque re illum qui fallitur eo qui mentitur esse meliorem, quandoquidem pati melius est iniquitatem quam facere. Omnis autem qui mentitur, inique facit; et si cuiquam videtur utile aliquando esse mendacium, potest videri utilem aliquando esse iniquitatem. Nemo enim mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fi-

3. *esset* K 8. *mansura* B 9. *viae*: *viam et* K *via et* A S, M (ex corr.) **XXXVI-XXXVII** 4. *dixerit* K (a.c.) 4-5. *ut huic*: ex *et huic* M, ex *adhuc* K 6-7. *non perniciose fallitur* om. B F 7. *nec*: *non* B 13. *inique*: *-quitatem* m 14. *utile* K M R S

comprendere che pienezza e fine della legge e di tutte le Sacre Scritture è l'amore della cosa di cui dobbiamo godere e di quella che insieme con noi ne può godere, in quanto non c'è bisogno di insegnare a nessuno che deve amare sé stesso. Perché conoscessimo e fossimo in grado di realizzare tutto ciò, la provvidenza divina ha disposto tutta l'economia temporale per la nostra salvezza: <
di essa dobbiamo usare, ma non come di un amore, di un diletto definitivo, bensì transitorio, come di una via, di un veicolo, di un qualsiasi altro strumento, o come meglio si può dire, affinché amiamo le cose che ci trasportano in virtù della meta verso cui ci trasportano.

XXXVI 40. Se uno dunque ritiene di aver compreso le Sacre < Scritture o una qual si voglia loro parte, ma non in modo tale da edificare con la sua interpretazione questo duplice amore di Dio e del prossimo, vuol dire che non ha ancora compreso. Se poi uno avrà da esse ricavato un significato tale che sia utile all'edificazione di questo amore senza però aver detto ciò che si dimostrerà essere stato il senso voluto dall'autore, il suo sbaglio non è dannoso né la sua è vera e propria menzogna. Chi infatti mentisce ha l'in- <
tenzione di dire il falso, e per questo vediamo che sono in molti a voler mentire, mentre nessuno è disposto a sbagliare. Dato perciò che si mentisce consapevolmente mentre ci s'inganna inconsapevolmente, è evidente che in una medesima contingenza chi si sbaglia è migliore di chi mentisce, poiché è preferibile subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla; e dato che ognuno che mentisce agisce ingiustamente, se qualcuno ritiene talvolta utile la menzo- <
gna potrebbe sembrare che talvolta è utile l'ingiustizia: nessuno infatti che mentisce, quando lo fa, mantiene la fede data, perché vuole che colui al quale mentisce abbia in lui quella fede che egli mentendogli non mantiene: e ognuno che violi la fede data è ini-

XXXVI-XXXVII 12. 1 Ep. Pet. 3, 17

dei violator iniquus est. Aut igitur iniquitas aliquando est utilis, quod fieri non potest, aut mendacium semper inutile est.

41. Sed quisquis in scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur, sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur ac si quisquam, errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat quo etiam via illa perducit. Corrigendus est tamen et, quam sit utilius viam non deserere, demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur. **XXXVII.** Adserendo enim temere quod ille non sensit quem legit, plerumque incurrit in alia, quae illi sententiae contexere nequeat. Quae si vera et certa esse consentit, illud non possit verum esse quod senserat, fitque in eo, nescio quomodo, ut amando sententiam suam scripturae incipiat offensior esse quam sibi. Quod malum si serpere siverit, evertetur ex eo. «Per fidem enim ambulamus, non per speciem»; titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas. Porro, fide titubante, caritas etiam ipsa languescit. Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat: non enim potest diligere quod esse non credit. Porro si et credit et diligit, bene agendo et praeceptis morum bonorum obtemperando efficit ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum. Itaque tria haec sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat: fides spes caritas.

20. *quisquis*: *quis* B *si quis* F R 23. *praecepti*: *-ptis* C *-pti est* K (ex *-ptae*) 25. *utile* B 28. *sentit* B F P R, M (ex *-sit*) 30. *essent* F | *consensit* K, M (a.c.) 33. *siverit*: *coeperit* P 34. *titubavit* P, B (a.c.) 40. *quod*: *quo deus* A

quo. Se ne conclude che o l'ingiustizia talvolta è utile – ma non è possibile – ovvero la menzogna è sempre inutile.

41. Se uno nell'interpretare le Scritture intende in modo diverso da come ha scritto l'autore, costui si sbaglia perché quelle non mentiscono: ma se, come ho già accennato, s'inganna proponendo un'interpretazione tale da edificare l'amore che è il fine del precetto divino, si sbaglia come se uno, pur deviando dalla via a causa dell'errore, continui a camminare attraverso i campi nella stessa direzione dove porta anche la via. Va comunque corretto e gli si deve spiegare quanto sia utile non deviare dalla retta via, per evitare che, avvezzo a deviare, finisca per andare di traverso o in direzione sbagliata.[**XXXVII**] Se infatti costui afferma sconsideratamente ciò che l'autore che sta leggendo non ha inteso dire, facilmente gli vengono in mente altre idee che non può far quadrare coll'intenzione dell'autore. E se è convinto che queste sue idee sono vere e sicure, non può però essere vera l'interpretazione da lui proposta, e gli accade – non so come – che, restando attaccato alla sua interpretazione, cominci a disgustarsi più della Scrittura che di sé stesso. Se avrà poi permesso a questo male di diffondersi in lui, ne sarà completamente rovinato. «Camminiamo infatti sorretti dalla fede, non guidati da chiara visione»; ma la fede s'indebolirà se vacilla l'autorità delle Scritture, e se s'indebolisce la fede, anche l'amore langue: chi si allontana dalla fede, inevitabilmente si allontana anche dall'amore, perché non può amare ciò nella cui esistenza non crede. Se invece crede e ama, bene operando e uniformandosi alle norme del retto comportamento, arriva anche a sperare di ottenere ciò che ama. Ecco dunque le tre virtù al cui servizio milita ogni scienza e profezia: fede speranza amore.

23. 1 Ep. Tim. 1, 5 1 Ep. Cor. 13, 13 24. Vergilius, *Aen.* I 401 33. 2 Ep. Cor. 5, 7 41.

XXXVIII 42. Sed fidei succedet species, quam videbimus; et spei succedet beatitudo ipsa, ad quam perventuri sumus: caritas autem etiam istis decedentibus augebitur potius. Si enim credendo diligimus quod nondum videmus, quanto magis cum videre coeperimus? Et si sperando diligimus quo nondum pervenimus, quanto magis cum pervenerimus? Inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquid plus diligitur antequam habeatur, vilescet autem cum advenerit: non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes aeternitas; aeternum autem ardentius diligitur adeptum quam desideratum. Nulli enim desideranti conceditur plus de illo existimare quam se habet, ut ei vilescat cum minus invenerit, sed quantum quisque veniens existimare potuerit, plus perveniens inventurus est.

XXXIX 43. Homo itaque fide et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde in illis arbitror iam impletum esse quod dictum est: «Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia evacuabitur». Quibus tamen quasi machinis tanta fidei et spei et caritatis in eis surrexit instructio, ut perfectum aliquid tenentes ea quae sunt ex parte non quaerant, perfectum sane quantum in hac vita potest: nam in comparatione futurae vitae nullius iusti et sancti est vita ista perfecta. Ideo «manent» inquit «fides spes caritas; tria haec: maior autem horum est caritas»: quia et cum quisque ad ae-

XXXVIII 1. *succedet* C A S, B M P (p.c.) Eug: *-dit* cett. codd. (B M P a.c.) m Ma | *species*: *spes* R, A (ex *-cies*) 2. *spei*: *speciei* C | *succedit* F K R, B (a.c.) P (ex *succendit*) m Ma 8. *vilescit* B F P R Eug m Ma 9. *et certa* om. A
XXXIX 1. *et* (2) om. K, B (a.c.) 1-2. *eaque*: *aeque* A *aequae* K *eaquae* corr. *easque* P *easque* B *eaque* fort. ex *eaquae* M 6. *sive scientia evac-*: *sive sapientiae evacuabuntur* (corr. *-bitur*) K | *evacuabitur*: *destruatur* F 9. *minime reperitur* post *potest* add. B 12. *maior est autem horum* K *est* om. F R, P (a.c.) Ma 12-3. *aeternam* B F

XXXVIII 42. Ma alla fede farà seguito la visione che contempleremo e alla speranza la felicità alla quale arriveremo: invece, quando anche queste virtù verranno meno, l'amore addirittura aumenterà. Se infatti credendo amiamo ciò che non vediamo ancora, quanto più ameremo quando avremo cominciato a vedere? E se sperando amiamo ciò che non abbiamo ancora conseguito, quanto più lo ameremo quando l'avremo conseguito? Tra il temporale e l'eterno questa è la differenza: i beni temporali li amiamo di più prima di ottenerli, ma quando li avremo ottenuti, si sviliranno, perché non riescono a saziare l'anima la cui vera e sicura dimora è l'eternità. Invece il bene eterno, quando l'abbiamo ottenuto, l'amiamo più di quando l'avevamo desiderato. A nessuno infatti che desideri tale bene è dato di valutarlo più di quanto esso valga in realtà, di modo che svilisca quando l'avrà trovato inferiore all'attesa: per quanto grande infatti lo avrà potuto valutare finché è per via, quando arriverà lo troverà ancora più grande.

XXXIX 43. Chi dunque è sorretto da fede e speranza e amore < e vi aderisce senza tentennamenti, non ha bisogno della Scrittura se non per istruire gli altri. È per questo che molti grazie a queste tre virtù vivono in solitudine senza libri, così che ritengo che in loro si siano già realizzate le parole dell'apostolo: «Le profezie non avranno più valore, le lingue cesseranno e la scienza avrà termine». Grazie tuttavia a questi strumenti essi hanno eretto dentro di sé un tale edificio di fede e speranza e amore da possedere ormai qualcosa di perfetto, così che non cercano ciò che è soltanto parziale – perfetto, certo, per quanto è possibile in questa vita attuale: ché a confronto della vita futura la vita di nessun uomo, per quanto giusto e santo, è perfetta. Perciò «rimangono fede speranza e amore, queste tre virtù: ma la più eccellente è l'amo-

XXXIX 5. 1 Ep. Cor. 13, 8 8. 1 Ep. Cor. 13, 10 11. 1 Ep. Cor. 13, 13

terna pervenerit, duobus istis decendentibus caritas auctior et certior permanebit.

XL 44. Quapropter, cum quisque cognoverit finem praecepti esse caritatem, de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, omnem intellectum divinarum scripturarum ad ista tria relaturus ad tractationem illorum librorum securus accedat. Cum enim diceret «caritas», addidit «de corde puro», ut nihil aliud quam id quod diligendum est, diligatur. «Conscientiam» vero «bonam» subiunxit propter spem: ille enim se ad id quod credit et diligit, perventurum esse desperat, cui malae conscientiae scrupulus inest. Tertio «et fide» inquit «non ficta». Si enim fides nostra mendacio caruerit, tunc et non diligimus quod non est diligendum, et recte vivendo id speramus ut nullo modo spes nostra fallatur. Propterea de rebus continentibus fidem, quantum pro tempore satis esse arbitratus sum, dicere volui, quia in aliis voluminibus sive per alios sive per nos multa iam dicta sunt. Modus itaque sit iste libri huius. Cetera de signis, quantum Dominus dederit, disseremus.

XL 3. *omnemque* B F 4. *revelaturus* C 5. *ut*: *et* P 7. *coniunxit* B F R | *ille*: fort. corr. *illi* C 9. *id est* corr. *inest* C 16. *deus* B F R 16-7. *disseramus* K

re», perché quando saremo arrivati ai beni eterni, le prime due verranno meno e invece l'amore rimarrà più pieno e sicuro.

XL 44. Perciò, chi avrà compreso che il fine del precetto divino è l'amore che deriva da cuore puro, buona coscienza, fede sincera, accosti sicuro lo studio dei libri delle Scritture per riportarne tutta l'interpretazione a queste tre virtù. Quando infatti l'apostolo ha detto «amore», ha aggiunto «da cuore puro», perché non amiamo altro se non ciò che si deve amare. Ha aggiunto «buona coscienza» a motivo della speranza, perché se uno è posseduto dal dubbio che proviene da cattiva coscienza, dispera di conseguire ciò che crede e ama. In terzo luogo ha detto «da fede sincera», perché se la nostra fede sarà esente da falsità, non ci accadrà di amare ciò che non si deve amare, e vivendo rettamente speriamo in modo che la nostra speranza non resti in alcun modo delusa. Ho voluto dire degli argomenti che attengono alla fede ciò che sul momento ho ritenuto sufficiente, considerando che su di essi molto è stato già scritto in altri volumi sia da altri sia da me. Qui perciò terminiamo questo libro. Per il resto tratteremo dei segni, quanto il Signore ce lo concederà.

XL 1. 1 Ep. Tim. 1, 5

LIBER SECUNDUS

I 1. Quoniam, de rebus cum scriberem, praemisi commonens ne quis in eis adtenderet nisi quod sunt, non etiam si quid aliud praeter se significant, vicissim de signis disserens hoc dico ne quis in eis adtendat quod sunt, sed potius, quod signa sunt, id est, quod significant. Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus, et fumo viso ignem subesse cognoscimus, et voce animantis audita affectionem animi eius advertimus, et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt. **2.** Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet, et vultus irati seu tristis affectionem animi significat etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristis est, aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur.

I 2. *non*: *nam* K 10. *progredi*: s.s. *egredi* add. R | *se vel*: *se* del. F M *seu* P R *seu egredi vel* B 15. *quis homo* post *enim* add. B

LIBRO SECONDO

I 1. Quando ho cominciato a scrivere riguardo alle cose, ho precisato che nessuno deve considerare in esse se non ciò che sono, non se significhino anche altro oltre sé stesse: analogamente, cominciando a trattare dei segni, dico che nessuno deve considerare in essi ciò che sono, ma piuttosto che sono segni, cioè che significano qualcosa. Segno è infatti una cosa che, oltre l'aspetto esterno che presenta ai sensi, fa venire in mente qualcos'altro a partire da sé: per esempio, se vediamo una traccia, pensiamo che di là è passato l'animale che ha lasciato quella traccia; quando vediamo il fumo, sappiamo che là sotto c'è il fuoco; sentiamo la voce di un essere animato e comprendiamo il suo stato d'animo; suona la tromba e i soldati sanno che bisogna avanzare o ritirarsi o fare qualcos'altro che la battaglia richiede. [2] Dei segni alcuni sono naturali, altri intenzionali. Sono naturali quelli che, senza alcuna intenzionalità e volontà di significare, fanno conoscere, a partire da sé, qualcos'altro oltre sé, come il fumo significa il fuoco: lo fa senza intenzione di significare, ma perché grazie all'osservazione e all'esperienza sappiamo che là sotto c'è il fuoco, anche se si vede solo il fumo. Appartiene a questo stesso genere di segni la traccia dell'animale che passa; e il volto di una persona adirata o triste ne rivela lo stato d'animo anche indipendentemente dalla volontà di chi è adirato o triste, e così dicasi di altro sentimento che viene indicato dall'atteggiamento del volto, anche se noi nulla facciamo per indicarlo. Non è comunque mia

Sed de hoc toto genere nunc disserere non est propositum. Quoniam tamen incidit in partitionem nostram, praeteriri omnino non potuit; atque id hactenus notatum esse suffecerit.

II **3.** Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit qui signum dat. Horum igitur signorum genus, quantum ad homines attinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data, quae scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt qui ea conscripserunt. Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui: nam et gallus gallinaceus, reperto cibo, dat signum vocis gallinae, ut accurrat; et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur; et multa huiusmodi animadverti solent. Quae utrum, sicut vultus aut dolentis clamor, sine voluntate significandi sequantur motum animi, an vere ad significandum dentur, alia quaestio est et ad rem quae agitur non pertinet. Quam partem ab hoc opere tamquam non necessariam removemus.

III **4.** Signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus. Nam cum innuimus, non damus signum nisi oculis eius quem volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere. Et quidam mo-

23. *quoniam*: *cum* B 24. *id* om. B F, K (fort. ex corr.) s.s. P | *esse* om. B F | *suffecerit*: *-ficerit* F P S, K M (a.c.) *-ficeret* B
II 1. *vero*: *ergo* K 5. *animo*: *in animo* R *in animam* P 6. *hominem* C 9. *qui ea*: *quia* C (a.c.) 11. *et* om. A K | *signum*: *cibum* F | *vocis* om. B F R
III 5. *quidam*: *quadam* B (a.c.) *quidem* P (ex corr.) 5-6. *motus*: *per motus* R *motu* m Ma

intenzione trattare ora di tutto questo genere di segni. Dato che rientra nella partizione che abbiamo fatto, non l'ho potuto tralasciare del tutto, ma ciò che ho notato fin qui sarà sufficiente.

II **3.** Segni intenzionali sono quelli che gli esseri viventi si < scambiano gli uni con gli altri per far conoscere, per quanto è possibile, le emozioni del loro animo, i sentimenti, i pensieri; e non c'è altro motivo per noi di significare, cioè di dare un segno, se non per effondere e trasferire nell'animo di un altro ciò che ha nel proprio animo colui che dà il segno. Ho perciò stabilito di esaminare e trattare questo genere di segni per quanto riguarda gli uomini, dato che anche i segni di provenienza divina, che sono contenuti nelle Sacre Scritture, ci sono stati indicati per tra- < mite degli uomini che hanno scritto quei libri. Anche gli animali < si scambiano tra loro segni con i quali esternano gli appetiti del loro animo: il gallo, quando ha trovato da mangiare, con la voce segnala alle galline di accorrere, e il colombo chiama con un verso lamentoso la colomba e così da lei viene chiamato. Osserviamo usualmente molti segni di questo genere. Se poi essi siano espressione involontaria dello stato d'animo senza che ci sia l'intenzione di significare, qual è l'atteggiamento del volto e il lamento di chi è addolorato, ovvero vengano dati proprio con l'intenzione di significare, è un'altra questione, che non riguarda l'argomento di cui ci stiamo occupando. L'escludiamo perciò da questa nostra opera, in quanto non necessaria.

III **4.** Dei segni con i quali comunichiamo tra noi i nostri sentimenti, alcuni riguardano la vista, i più l'udito, ben pochi gli altri sensi. Così, quando facciamo un cenno, diamo il segno solo agli occhi di colui che in questo modo vogliamo rendere partecipe della nostra volontà. Certi movimenti delle mani significano mol-

tus manuum pleraque significant; et histriones omnium membrorum motibus dant signa quaedam scientibus et cum oculis eorum quasi fabulantur; et vexilla draconesque militares per oculos insinuant voluntatem ducum: et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia. Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in verbis maxime. Nam et tuba et tibia et cithara dant plerumque non solum suavem, sed etiam significantem sonum. Sed omnia, verbis comparata, paucissima sunt. Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit. Nam et odore unguenti Dominus, quo perfusi sunt pedes eius, signum aliquod dedit, et sacramento corporis et sanguinis sui per gustatum significavit quod voluit, et cum mulier tangendo fimbriam vestimenti eius salva facta est, nonnihil significat: sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.

IV 5. Sed quia verberato aere statim transeunt nec diutius manent quam sonant, instituta sunt per litteras signa verborum. Ita voces oculis ostenduntur non per se ipsas, sed per signa quaedam sua. Ista signa igitur non potuerunt communia esse omnibus gentibus peccato quodam dissensionis humanae, cum ad se quisque principatum rapit. Cuius superbiae signum

6. *plerumque* F 8. *et*: *ut* P 11. *tubae* F 13. *signa* post *omnia* add. B F R P Eug 18. *per gust-*: *pergustum* P (p.c.) *pergustato* R, M (p.c.) *praegustato* m 19. *finbria* C (a.c.) 20. *ininnumerabilis* C 23. *nuntiare* B | *vero verba* C (a.c.) 24. *possum* P R
IV-V 3. *et* ante *ita* add. B 4. *ista* om. B

te cose, e gli attori col movimento di tutte le membra comunicano alcuni segni agli spettatori esperti e quasi conversano con i loro occhi; le bandiere e le insegne militari trasmettono ai soldati attraverso gli occhi la volontà dei comandanti. Tutti questi segni sono, per così dire, parole che si vedono. Quelli poi che riguardano l'udito, come ho già accennato, sono più numerosi, soprattutto quelli dati per mezzo delle parole. Infatti anche la tromba e il flauto e la cetra danno comunemente un suono che non solo è dolce ma vuole anche significare qualcosa. Ma tutti i segni di tal genere, a confronto con le parole, sono molto pochi, perché gli uomini hanno assegnato in primo luogo alle parole il compito di < significare tutto ciò che meditano in cuor loro, se hanno intenzione di comunicarlo. Così anche il Signore ha dato un segno coll'aroma dell'unguento di cui furono cosparsi i suoi piedi, e nel sa- < cramento del suo corpo e del suo sangue ha significato la sua volontà per mezzo del senso del gusto, e quando la donna viene risanata al contatto dell'orlo della sua veste, essa significa qualcosa. Ma la massima parte dei segni con i quali noi uomini siamo soliti manifestare i nostri pensieri, è costituita dalle parole. Infatti tutti quei segni, i cui vari generi ho brevemente accennato, li ho potuti esprimere con le parole, mentre assolutamente non potrei esprimere le parole con quei segni.

IV 5. Ma poiché le parole, colpita l'aria, subito si dileguano e < restano soltanto per il tempo che risuonano, per mezzo delle lettere scritte sono stati istituiti segni indicativi delle parole: in questo modo le parole sono rese visibili agli occhi, non per sé stesse ma per mezzo di alcuni segni. Tali segni però non hanno potuto essere comuni a tutti i popoli a causa del peccato provocato dalla discordia tra gli uomini, quando ognuno cercava di ottenere per sé il comando. A segno di tale superbia fu innalzata al cielo quella

III 16. Ev. Io. 12, 3-7 17. Ev. Matth. 26, 26-9 19. Ev. Matth. 9, 21
IV-V 6. Gen. 11, 1-9

est erecta illa turris in caelum, ubi homines impii non solum animos sed etiam voces dissonas habere meruerunt. **V 6.** Ex quo factum est ut etiam scriptura divina, qua tantis morbis humanarum voluntatium subvenitur, ab una lingua profecta, qua opportune potuit per orbem terrarum disseminari, per varias interpretum linguas longe lateque diffusa innotesceret gentibus ad salutem, quam legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes voluntatemque illorum, a quibus conscripta est, invenire et per illas voluntatem Dei, secundum quam tales homines locutos credimus.

VI 7. Sed multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur qui temere legunt, aliud pro alio sentientes, quibusdam autem locis quid vel falso suspicentur, non inveniunt: ita obscure dicta quaedam densissimam caliginem obducunt. Quod totum provisum esse divinitus non dubito ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio renovandum, cui facile investigata plerumque vilescunt. Quid enim est, quaeso, quod si quisquam dicat sanctos esse homines atque perfectos, quorum vita et moribus Christi ecclesia de quibuslibet superstitionibus praecidit eos qui ad se veniunt et imitatione bonorum sibimet quodammodo incorporat; qui boni fideles et veri Dei servi deponentes onera saeculi ad sanctum baptismi lavacrum venerunt atque inde ascendentes conceptione sancti Spiritus fructum dant geminae caritatis, id est Dei et proximi. Quid est ergo quod, si haec quisque dicat, minus delectat audientem, quam si ad eundem sensum locum illum exponat de Canticis canticorum, ubi dictum est ec-

10. *voluntatium* C Eug: *voluntatum* F P R Eug *voluptatum* K M S *voluptatium* A, B (p.c.) *volutatium* B (a.c.) 12. *diffusas* A K | *innotescere* A 16. *credidimus* P **VI** 4. *non* ante *obscure* add. S, M (qui del.) | *quaedam dicta* B F P R 6-7. *renovandum*: *revocandum* m Ma 12. *vere* B F R 15. *quisque*: *-quam* Gr Ma (cf. l. 8)

torre, quando gli uomini empi meritarono di aver discordi tra loro non solo i sentimenti ma anche le parole. [V 6] Ne è derivato che anche la divina Scrittura, che sovviene a tante debolezze della volontà degli uomini, a partire da una sola lingua grazie alla quale ha potuto opportunamente essere divulgata su tutta la terra, tradotta poi in varie lingue si è diffusa in lungo e in largo e viene conosciuta dai diversi popoli per la loro salvezza: la leggono e non desiderano altro se non comprendere i pensieri e le intenzioni dei suoi autori e per loro tramite la volontà di Dio, in conformità della quale crediamo che quegli uomini abbiano parlato.

VI 7. Quanti però la leggono sconsideratamente sono tratti in errore da molte e svariate oscurità e ambiguità: capiscono una cosa per l'altra, e di certi passi non riescono a trovare nemmeno un'interpretazione sbagliata, tant'è densa la tenebra che diffondono alcune espressioni di oscuro significato. Tutto ciò sono convinto che sia stato preordinato per volere divino, a fine di domare la superbia con la faticosa applicazione e rinfrancare la mente da quel senso di fastidio che solitamente fa deprezzare ciò che è di facile comprensione. Poniamo, per esempio, che uno dica che ci sono uomini santi e perfetti, grazie al cui modo di vivere la Chiesa di Cristo strappa da ogni genere di superstizioni quelli che vengono a lei e, per così dire, l'incorpora in sé grazie all'imitazione dei buoni; e costoro, diventati buoni fedeli e veri servi del vero Dio, liberandosi dai pesi del mondo, vengono al santo lavacro del battesimo e risalendo di là fecondati dallo Spirito santo, producono il frutto del duplice amore, di Dio e del prossimo. Perché mai allora, se tale concetto uno lo espone in questa forma, riesce meno gradito all'ascoltatore che se propone la stessa idea citando il passo del Cantico dei cantici in cui alla Chiesa, lodata come

clesiae, cum tamquam pulchra quaedam femina laudaretur: «Dentes tui sicut grex detonsarum ascendens de lavacro, quae omnes geminos creant, et sterilis non est in illis»? Num aliud homo discit quam cum illud planissimis verbis sine similitudinis huius adminiculo audiret? Et tamen nescio quomodo suavius intueor sanctos, cum eos quasi dentes ecclesiae video praecidere ab erroribus homines atque in eius corpus emollita duritia quasi demorsos mansosque transferre. Oves etiam iucundissime agnosco detonsas oneribus saecularibus, tamquam velleribus positis, et ascendentes de lavacro, id est de baptismate, creare omnes geminos, duo praecepta dilectionis, et nullam esse ab isto sancto fructu sterilem video.

8. Sed quare suavius videam quam si nulla de divinis libris talis similitudo promeretur, cum res eadem sit eademque cognitio, difficile est dicere et alia quaestio est. Nunc tamen nemo ambigit et per similitudines libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri. Qui enim prorsus non inveniunt quod quaerunt, fame laborant; qui autem non quaerunt, quia in promptu habent, fastidio saepe marcescunt: in utroque autem languor cavendus est. Magnifice igitur et salubriter Spiritus sanctus ita scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur.

VII 9. Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendam eius voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat. Timor autem iste cogitationem de

22. *eius* C (a.c.) 24. *in eius corpus*: *in corporis eius corporis* (*corporis* [2] corr. *corpus*, ut vid.) C 27. *depositis* A K M S 33. *ambigit*: *-get* P *abneget* B F | *cognoscere* A 36. *quia*: *quae* P | *in promptum* P 37. *autem*: *enim* K om. B F P 41. *plenissime* F 41-2. *reperitur* K (a.c.)

una bella donna, viene detto: «I tuoi denti come gregge di pecore tosate che escono dal bagno: tutte partoriscono gemelli e nessuna di loro è sterile»? Forse l'ascoltatore apprende qualcosa di diverso da quello che ha ascoltato prima espresso con parole semplicissime, senza il sostegno di questa similitudine? Eppure, non so come, provo maggior diletto a osservare i santi che, come denti della Chiesa, strappano dall'errore gli uomini e li trasferiscono nel corpo di lei dopo averli, per così dire, morsi e masticati per addolcirne la durezza. Con uguale diletto riconosco le pecore che, tagliato il vello, cioè, liberatesi dai pesi del mondo, risalgono dal bagno, cioè dal battesimo; e tutte generano gemelli, cioè i due precetti dell'amore, e nessuna vedo sterile di questo santo frutto.

8. Perché mai io provi maggiore dolcezza a tale spettacolo che se il racconto della Sacra Scrittura non presentasse alcuna similitudine di questo genere, dal momento che l'argomento è lo stesso e lo stesso l'apprendimento, è difficile dire ed è un'altra questione. Comunque, nessuno contesta che apprendiamo tutto più volentieri per mezzo di similitudini e troviamo maggior godimento in ciò che nella ricerca ci presenta qualche difficoltà. Chi infatti non trova nulla di ciò che cerca, soffre la fame; ma chi non cerca perché ha a portata di mano, spesso infiacchisce per il disgusto: nell'un caso e nell'altro bisogna stare attenti alla rilassatezza. < Perciò in modo magnifico e salutare lo Spirito santo ha proporzionato il contenuto delle Sacre Scritture, provvedendo alla fame con passi di significato chiarissimo e allontanando il disgusto mediante quelli più oscuri. Quasi nulla, infatti, si ricava da questi passi oscuri che non si trovi altrove espresso nel modo più chiaro. <

VII 9. Innanzitutto, dunque, spinti dal timore di Dio, dobbiamo < volgerci a comprendere la sua volontà: che cosa ci prescriva di desiderare e di fuggire. Questo timore ci deve indurre a riflettere

VI 19. Cant. 4, 2

nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. Deinde mitescere opus est pietate neque contradicere divinae scripturae sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus, sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod nos per nos ipsos sapere possumus.

10. Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium venitur scientiae gradum, de quo nunc agere institui. Nam in eo se exercet omnis divinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum, et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum vero tamquam se ipsum, id est, ut tota proximi, sicut etiam nostri, dilectio referatur in Deum. De quibus duobus praeceptis, cum de rebus ageremus, libro superiore tractavimus. Necesse est ergo ut primo se quisque in scripturis inveniat amore huius saeculi, hoc est, temporalium rerum, implicatum, longe seiunctum esse a tanto amore Dei et tanto amore proximi, quantum scriptura praescribit. Tum vero ille timor, quo cogitat de iudicio Dei, et illa pietas, qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum librorum, cogit eum se ipsum lugere. Nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem, sed lamentantem facit. Quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem divini adiutorii, ne desperatione frangatur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est fortitudinis, quo esuritur et sititur iustitia. Hoc enim affectu ab omni mortifera iucun-

VII 5. *carnibus*: *-alibus* B 7-8. *percutit*: *-tet* K (a.c.) *-tiet* A *-ti* F 9. *praecipere*: *praepare* C (a.c.) *percipere* B 11. *possemus* K *-imus* B 15. *invenitur* C (a.c.) 18. *dilectio* ante *proximi* add. B F P R 21. *ut* om. F | *in* om. C (a.c.) | *amore*: *cum onere* K 24. *ipsa* post *scriptura* add. B F P R Eug (cf. XVI 32) 30. *hoc est* om. B F

sulla nostra condizione mortale e sulla futura morte e, per così dire, a inchiodare le nostre carni per attaccare al legno della croce tutti i sentimenti di superbia. Quindi, spinti dalla pietà, dobbiamo imparare a essere miti e a non contraddire la Sacra Scrittura, <
sia che l'abbiamo compresa, nel caso che rimproveri qualche nostro vizio, sia che non l'abbiamo compresa, come se noi fossimo capaci di intendere e insegnare meglio. Dobbiamo invece considerare ed essere convinti che è più vero e più buono ciò che è scritto là, anche se ci resta oscuro, che non ciò che possiamo comprendere da noi stessi.

10. Dopo questi due gradi del timore e della pietà, si arriva al terzo, che è della scienza, di cui ora ho intrapreso a trattare. A <
essa infatti si applica ognuno che vuole studiare le Sacre Scritture per trovarvi soltanto che dobbiamo amare Dio per Dio e il prossimo per Dio, e Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e il prossimo come noi stessi: vale a dire, al fine che tutto l'amore, del prossimo come di noi stessi, vada riferito a Dio. Di questi due precetti ho trattato nel libro precedente, in cui mi sono occupato delle cose. Ordunque, è inevitabile che chi comincia a dedicarsi allo studio delle Scritture, trovandosi ancora impigliato nell'amore di questo mondo, cioè delle cose temporali, sia lontanissimo dal così grande amore di Dio e del prossimo quale lo prescrive la Scrittura. Ma allora il timore, che lo fa riflettere al giudizio di Dio, e la pietà, per cui non può non credere e uniformarsi all'autorità dei libri santi, l'inducono a piangere sé stesso. Infatti questa scienza, in quanto alimenta la buona speranza, fa sì che l'uomo non si esalti ma si rammarichi di sé; e sotto l'impulso di questo sentimento implora con sollecita preghiera la consolazione dell'aiuto divino, per non cedere alla disperazione. In tal modo comincia a trovarsi nel quarto grado, che è della fortezza, per cui ha fame e sete di giustizia. In virtù di questo senti-

VII 16. Ev. Matth. 22, 37. 39 30. Ev. Matth. 5, 6

ditate rerum transeuntium sese extrahit et inde se avertens convertit ad dilectionem aeternorum, incommutabilem scilicet unitatem eandemque trinitatem.

11. Quam ubi aspexerit, quantum potest, in longinqua radiantem suique aspectus infirmitate sustinere se illam lucem non posse persenserit, in quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodammodo atque obstrepentem sibi, de appetitu inferiorum conceptis sordibus. Hic vero se in dilectione proximi naviter exercet in eaque perficitur. Et spe iam plenus atque integer viribus, cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendet in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo videri Deus potest, quantum potest ab eis qui huic saeculo moriuntur, quantum possunt. Nam in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem hic vivunt, non vident. Et ideo quamvis iam certior et non solum tolerabilior sed etiam iucundior species lucis illius incipiat apparere, in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur, quia magis per fidem quam per speciem ambulatur, cum in hac vita peregrinamur, quamvis conversationem habeamus in caelis. In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut veritati ne ipsum quidem praeferat aut conferat proximum, ergo nec se ipsum, quia nec illum quem diligit sicut se ipsum. Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a vero nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum, quae adversantur huic vitae. Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillusque perfruitur. «Initium» enim

32. *sese*: *se* B F 37. *possem* C 40. *noviter* K *graviter* R m 42. *ascendet* C A K M S: *-it* B F P R m Gr Ma | *inde* ante *in* add. A K M S (recte?) 45. *in* (2) s.s. C 46. *hic*: *huic* A K M S m 52. *nec* B K 53. *aut conferat* om. M 54. *erit*: *erigit* C (a.c.) 56. *a* s.s. C 59. *qua*: *-li* C (a.c.) | *enim initium* C *enim* s.s.K

mento egli si distacca completamente dalle gioie mortali che ci vengono dai beni effimeri e si volge all'amore dei beni eterni, vale a dire all'immutabile unità e trinità.

11. Quando l'avrà contemplata, per quanto può, lei che irraggia lontana la sua luce, e avrà sperimentato di non poterla sostenere per la fragilità della sua vista, nel quinto grado, che è il consiglio di misericordia, purifica l'anima che ancora in qualche modo si agita e strepita per le sozzure che ha contratto dal desiderio dei beni inferiori. Qui egli si dedica attivamente all'amore del prossimo e in esso si perfeziona; e ormai pieno di speranza e integro di forze, quando avrà progredito al punto di amare il nemico, salirà al sesto grado, dove ormai purifica anche l'occhio col quale si può vedere Dio, nei limiti in cui questi può esser visto da quanti muoiono a questa vita, per quanto lo possono: in tanto vedono in quanto muoiono a questa vita, mentre, in quanto continuano a vivere qui, non lo vedono. Ormai la vista di questa luce comincia ad apparire più stabile, non solo più tollerabile ma anche più dolce, e tuttavia l'apostolo dice che vediamo ancora con visione confusa e come attraverso uno specchio, perché fin quando siamo pellegrini in questa vita, percorriamo la via più spinti dalla fede che sorretti dalla piena visione, pur avendo familiarità col cielo. È in questo grado che uno purifica l'occhio del cuore in modo da non anteporre alla verità e da non metterle alla pari neppure il prossimo: e perciò neppure sé stesso, se non le mette alla pari il prossimo che ama come sé stesso. A questo punto costui sarà santo in virtù di un cuore tanto semplice e puro da non distogliersi dalla verità né per riuscire gradito agli altri uomini né per evitare tutte le difficoltà che tribolano la nostra vita. Tale figlio di Dio sale alla sapienza che è settima e ultima e di lei gode sereno e tranquillo. «Principio della sapienza è il timore di Dio», e da

48. 1 Ep. Cor. 13, 12 49. 2 Ep. Cor. 5, 6-7 51. Ep. Phil. 3, 20 59. Ps. 110, 10

«sapientiae timor Domini». Ab illo enim usque ad ipsam per hos gradus tenditur et venitur.

VIII 12. Sed nos ad tertium illum gradum considerationem referamus, de quo disserere quod Dominus suggesserit atque tractare instituimus. Erit igitur divinarum scripturarum sollertissimus indagator, qui primo totas legerit notasque habuerit, et si nondum intellectu, iam tamen lectione, dumtaxat eas quae appellantur canonicae. Nam ceteras securius leget fide veritatis instructus, ne praeoccupent imbecillum animum et periculosis mendaciis atque phantasmatis eludentes praeiudicent aliquid contra sanam intellegentiam. In canonicis autem scripturis, ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistulas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quidam non accipiunt; in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.

13. Totus autem canon scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur: quinque Moyseos, id est Genesi Exodo Levitico Numeris Deuteronomio; et uno libro Iesu Nave, uno Iudicum, uno libello qui appellatur Ruth, qui magis ad Regnorum principium videtur pertinere; deinde quattuor Regnorum et duobus Paralipome-

VIII 5. *intellectum* corr. *-ctu* P corr. *ad -tum* K 6. *ceteras*: add. s.s. *gentiles* R | *legit* A M S *-at* P 8. *phantasmatibus* (*fant-* M S) M P S m Ma 10. *plurium* B P, C (a.c.): *-rimum* cett. codd. 11. *sunt* B 12. *meruerunt accipere* P *habere meruerunt* B 18. *a* (2) om. A K 19. *hab-*: *scribendas* P

questo a quella si va e si arriva attraverso i gradi che abbiamo detto.

VIII 12. Ma torniamo a considerare il terzo grado, riguardo al quale abbiamo stabilito di trattare e discutere ciò che ci sarà stato suggerito dal Signore. Sarà dunque valentissimo studioso delle divine Scritture innanzitutto chi le avrà lette e apprese per intero, se non ancora nel significato, tuttavia nel testo, quelle per altro definite canoniche. Leggerà le altre con maggiore sicurezza quando sarà stato istruito nella dottrina di verità, al fine di evitare che quelle occupino per prime l'animo ancora debole e, ingannandolo con pericolose menzogne e fantasie, pregiudichino la retta intelligenza delle Scritture canoniche. Quanto a queste, egli seguirà l'autorità della maggioranza delle chiese cattoliche, soprattutto di quelle che hanno avuto il privilegio di essere sedi degli apostoli e di riceverne le lettere. Osserverà a questo proposito la norma di anteporre le Scritture canoniche accettate da tutte le chiese cattoliche a quelle che alcune non accettano. Tra quelle poi che non sono accettate da tutte, anteporrà quelle accettate dalle chiese più numerose e autorevoli a quelle che sono state accolte da chiese in minor numero e di minore autorità. Se poi avrà trovato che alcune sono accettate da più chiese, altre da chiese più autorevoli – ma non dovrebbe darsi un caso del genere –, ritengo che egli dovrà considerare queste Scritture dotate di pari autorità.

13. Tutto il canone delle Scritture, riguardo al quale si dovrà tener conto di quanto abbiamo osservato, è formato da questi libri: cinque di Mosè, Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio, un libro di Gesù di Nave, uno dei Giudici, uno molto breve che s'intitola Ruth e sembra appartenere piuttosto all'inizio dei Re; quindi quattro libri dei Re e due dei Paralipomeni, che non

non, non consequentibus sed quasi a latere adiunctis simulque pergentibus. Haec est historia, quae sibimet adnexa tempora continet atque ordinem rerum; sunt aliae tamquam ex diverso ordine, quae neque huic ordini neque inter se connectuntur, sicut est Iob et Tobias et Esther et Iudith et Machabaeorum libri duo et Esdrae duo, qui magis subsequi videntur ordinatam illam historiam usque ad Regnorum vel Paralipomenon terminatam. Deinde prophetae, in quibus David unus liber Psalmorum, et Salomonis tres, Proverbiorum Cantici canticorum et Ecclesiastes. Nam illi duo libri, unus qui Sapientia et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Iesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur. Qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt. Reliqui sunt eorum libri, qui proprie prophetae appellantur, duodecim prophetarum libri singuli, qui connexi sibimet, quoniam numquam seiuncti sunt, pro uno habentur: quorum prophetarum nomina sunt haec: Osee Ioel Amos Abdias Ionas Micha Naum Abacuc Sophonias Aggaeus Zacharias Malachi. Deinde quattuor prophetae sunt maiorum voluminum: Esaias Hieremias Danihel Ezechihel. His quadrag' ita quattuor libris testamenti veteris terminatur auctoritas. Novi autem quattuor librorum evangelio: secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Iohannem; quattuordecim epistulis apostoli Pauli: ad Romanos, ad Corinthios duabus, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Thessalonicenses duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri duabus; tribus Iohannis; una

28. *adnexa*: *et adnexa* A *conexa* P S *connexa* M 35. *cantici* C F M, B (p.c.): *-cis* K *-ca* cett. codd. m Ma 36. *sapientiae* A K R 37. *ecclesiastici* K 38. *iesus filius sirach* M P S 42-3. *et* ante *quoniam* add. A K 49. *libri* P *-is* R m | *evangelio* C M: *-lii* B F P R *-lia* A S, K (ex corr.) 51. *epistolas* A K *epistole* S | *pauli apostoli* R m Ma 54. *duabus... in(venimus)* (II, XVI 107) om. C, aliquot foliis amissis

fanno seguito a quelli dei Re ma vi sono stati affiancati e corrono paralleli. Questi sono i libri storici che contengono il racconto di fatti collegati tra loro e cronologicamente ordinati. Ce ne sono poi altri che si susseguono in ordine vario, non collegati né con l'ordine di quelli né tra loro: sono Giobbe Tobia Esther Giuditta, due libri dei Maccabei e due di Esdra: questi ultimi quattro sembrano piuttosto continuare in modo cronologicamente ordinato la storia che terminava con i libri dei Re e dei Paralipomeni. Seguono i profeti, tra i quali un libro dei Salmi di Davide e tre di Salomone, Proverbi Cantico dei cantici Ecclesiaste. Invece i due < libri che s'intitolano uno Sapienza e l'altro Ecclesiastico, e che per una certa somiglianza con gli altri tre vengono attribuiti a Salomone, è consolidata tradizione che li abbia scritti Gesù figlio di Sirach: anch'essi, dato che hanno ottenuto di essere compresi tra i libri canonici, vanno annoverati tra quelli profetici. Restano i libri di coloro che vengono chiamati profeti in senso più specifico: i singoli libri dei dodici profeti, che uniti tra loro, in quanto non sono stati mai editi separatamente, valgono per un solo libro. Ecco i nomi di questi profeti: Osea Gioele Amos Abdia Giona Michea Nahum Abacuc Sofonia Aggeo Zaccaria Malachia. Quindi i quattro profeti autori di libri più grandi: Isaia Geremia Daniele Ezechiele. In questi quarantaquattro libri è compreso il canone < dell'Antico Testamento. Il Nuovo comprende il Vangelo in quat- < tro libri, secondo Matteo Marco Luca Giovanni; quattordici lettere dell'apostolo Paolo: ai Romani, due ai Corinzi, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, due ai Tessalonicesi, ai Colossesi, due a Timoteo, a Tito, a Filemone, agli Ebrei, due lettere di Pietro, tre di

Iudae et una Iacobi; Actibus apostolorum libro uno et Apocalypsi Iohannis libro uno.

IX 14. In his omnibus libris timentes Deum et pietate mansueti quaerunt voluntatem Dei. Cuius operis et laboris prima observatio est, ut diximus, nosse istos libros etsi nondum ad intellectum, legendo tamen vel mandare memoriae vel omnino incognitos non habere. Deinde illa quae in eis aperte posita sunt, vel praecepta vivendi vel regulae credendi, sollertius diligentiusque investiganda sunt: quae tanto quisque plura invenit, quanto est intellegentia capacior. In his enim quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem, de quibus libro superiore tractavimus. Tum vero, facta quadam familiaritate cum ipsa lingua divinarum scripturarum, in ea quae obscura sunt aperienda et discutienda pergendum est, ut ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla et quaedam certarum sententiarum testimonia dubitationem incertis auferant. In qua re memoria valet plurimum; quae si defuerit, non potest his praeceptis dari.

X 15. Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt: si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa vel propria vel translata. Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas sunt instituta, sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine vocant. Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad ali-

55-6. *apocalypsis* A K
IX 7. *in eis* post *quisque* add. B 8. *quantum* B F P Ma 11. *tunc* B F 18. *dare* F P
X 1. *duobus* K, A (a.c.) 6. *hoc* om. F 7. *cum ad ipsas res* P

Giovanni, una di Giuda e una di Giacomo, un libro degli Atti degli apostoli e uno dell'Apocalissi di Giovanni.

IX **14.** Chi teme Dio ed è mite nella pietà cerca la volontà di Dio in tutti questi libri. La prima regola di questo laborioso studio è, come ho già detto, che tali libri vanno conosciuti: anche senza ancora comprenderli, a forza di leggerli bisogna mandarli a memoria o comunque non ignorarli del tutto. Poi vanno esaminati con attenzione e con impegno i passi che sono di chiaro significato, sia norme di vita sia regole di fede: tanti più uno ne trova quanto più è capace di comprendere. Infatti in questi passi di immediata intelligenza troviamo tutti quelli che riguardano la fede e il retto modo di vita, vale a dire la speranza e l'amore di cui abbiamo trattato nel libro precedente. A questo punto, raggiunta una certa familiarità anche col modo di esprimersi delle Sacre Scritture, dobbiamo passare a spiegarne e discuterne i passi di significato oscuro: per spiegare le espressioni più oscure prenderemo esempi da altre di significato più aperto, e grazie alla testimonianza dei significati accertati rimuoveremo il dubbio da quelli incerti. Nell'applicare questa norma è di fondamentale importanza la memoria: se sarà mancata, non varrà la norma a procurarcela.

X **15.** Due sono i motivi per cui non si capisce il senso di ciò che è stato scritto: quando esso è stato espresso mediante segni o sconosciuti o ambigui. I segni poi sono propri o traslati. Li diciamo propri quando ne facciamo uso a significare le cose per le quali essi sono stati istituiti, come diciamo bue e intendiamo l'animale domestico che, insieme con noi, tutti quelli che si esprimono in latino chiamano con questo nome. I segni sono traslati quando le cose che indichiamo col proprio nome vengono assunte per signi-

quid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bovem et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam, quem significavit scriptura interpretante apostolo dicens: «Bovem triturantem non infrenabis».

XI 16. Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas. Quamquam et hebraea verba non interpretata saepe inveniamus in libris, sicut Amen et Alleluia et Racha et Osanna, et si qua sunt alia. Quorum partim propter sanctiorem auctoritatem, quamvis interpretari potuissent, servata est antiquitas, sicut sunt Amen et Alleluia, partim vero in aliam linguam transferri non potuisse dicuntur, sicut alia duo quae posuimus. Sunt enim quaedam verba certarum linguarum, quae in usum alterius linguae per interpretationem transire non possint. Et hoc maxime interiectionibus accidit, quae verba motum animi significant potius quam sententiae conceptae ullam particulam. Nam et haec duo talia esse perhibentur: dicunt enim Racha indignantis esse vocem, Osanna laetantis. Sed non propter haec pauca, quae notare atque interrogare facillimum est, sed propter diversitates, ut dictum est, interpretum illarum linguarum est cognitio necessaria. Qui enim scripturas ex hebraea in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei tempori-

9-10. *appellari*: *significari* F (ex corr., ut vid.) 11. *significat* K 11-12. *dicente* P

XI 9. *alia*: *similia* F | *quorum partim* om. P 11. *sunt*: *est* m om. A B P Ma | *transferre* A, S (a.c.) 13. *cert-*: *ceterarum* K S | *usum*: *usu* A K *sensum* B F *usum* s.s. *sensum* add. R 15. *accedit* P 23. *interpretes* om. B

ficare qualcos'altro: per esempio, diciamo bue e con queste due sillabe intendiamo l'animale che abitualmente chiamiamo con questo nome; ma con questo animale intendiamo anche chi predica il Vangelo, che la Scrittura ha significato, secondo l'interpretazione dell'apostolo, con le parole: «Non metterai la museruola al bue che trebbia».

XI 16. Per comprendere i segni propri che ci sono sconosciuti è gran rimedio l'apprendimento delle lingue. Quanti parlano latino – è alla loro istruzione che ci stiamo ora dedicando – per conoscere le Sacre Scritture hanno bisogno di due lingue, l'ebraica e la < greca, perché così potranno far ricorso alle redazioni precedenti, se l'infinita varietà delle traduzioni latine avrà fatto sorgere qualche dubbio. Per altro, talvolta vi troviamo anche parole ebraiche non tradotte, come, per esempio, *amen alleluia racha osanna* e qualche altra. Alcune si sarebbero potute tradurre in latino, ma ne è stata conservata la forma antica per la sacrale autorità: così *amen* e *alleluia*; ma alcune di esse, come le altre due che ho qui sopra riportato, dicono che non si possono rendere in altra lingua: ci sono infatti alcune parole di certe lingue che non possono entrare nell'uso di altre lingue mediante la traduzione, soprattutto le interiezioni, che indicano piuttosto uno stato d'animo che non una qual piccola parte di un concetto che ci è venuto in mente. È il caso di quelle due altre parole: dicono che *racha* è esclamazione di chi s'indigna, *osanna* di chi esulta di gioia. D'altra parte, la conoscenza di quelle lingue è necessaria non per queste poche parole < che facilmente notiamo e ci facciamo spiegare, ma – come ho già accennato – a causa delle divergenze tra le traduzioni. Quelli infatti che hanno tradotto le Scritture dall'ebraico in greco, li possiamo contare, ma non certo i traduttori latini, perché nei primi < tempi della nostra religione, come un esemplare scritto in greco

X 12. Deut. 25, 4; 1 Ep. Cor. 9, 9; 1 Ep. Tim. 5, 18

bus in manus venit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.

XII 17. Quae quidem res plus adiuvit intellegentiam quam impedivit, si modo legentes non sint neglegentes. Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio, sicut illud Esaiae prophetae unus interpres ait: «Et domesticos seminis tui ne despexeris», alius autem ait: «Et carnem tuam ne despexeris»: uterque sibimet invicem attestatus est. Namque alter ex altero exponitur, quia et caro possit accipi proprie, ut corpus suum quisque ne despiceret se putaret admonitum; et domestici seminis translate christiani possent intellegi ex eodem verbi semine nobiscum spiritaliter nati; nunc autem, conlato interpretum sensu, probabilior occurrit sententia proprie de consanguineis non despiciendis esse praeceptum, quoniam domesticos seminis cum ad carnem retuleris, consanguinei potissimum occurrunt, unde esse arbitror illud apostoli quod ait: «Si quo modo ad aemulationem adducere potero carnem meam, ut salvos faciam aliquos ex illis», id est, ut aemulando eos qui crediderant et ipsi crederent. Carnem enim suam dixit Iudaeos, propter consanguinitatem. Item illud eiusdem Esaiae: «Nisi credideritis, non intellegetis», alius interpretatus est: «Nisi credideritis, non permanebitis». Quis horum vera secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. Ergo, quoniam intellectus in specie sem-

XII 8. *posset* K S, M R (ex *-sit*) m Gr 14. *retulerit* A 16. *potero* A K M S (cf. ThA n. 34518-9): *-tuero* B F P R m Gr Ma 17. *ut* om. A K M 19. *illud* om. P 19-20. *intellegitis* F M P, B (a.c.) *-ligetis* R 20. *int- est: interpres ait* M S 21. *vera* A B K, M R (ex *verba*): *verba* cett. codd. m Ma

capitava in mano a qualcuno che reputava di avere sufficiente conoscenza di ambedue le lingue, non esitava a tradurlo.

XII 17. Questo stato di cose può comunque agevolare la comprensione del testo più che esserle d'impedimento, purché chi legge non lo faccia in modo trascurato, dato che l'esame di più esemplari spesso è utile a chiarire certe espressioni oscure. Per esempio, questo passo di Isaia uno lo traduce: «Non disprezzare i familiari del tuo seme», un altro: «Non disprezzare la tua carne», ed entrambe le traduzioni si giustificano vicendevolmente, in quanto si chiariscono una con l'altra: carne può essere inteso in senso proprio, quasi che uno si ritenga esortato a non disprezzare il proprio corpo, mentre in senso traslato familiari del proprio seme possiamo intendere i cristiani, in quanto nati spiritualmente insieme con noi dallo stesso seme della parola. Ora invece, messe a confronto le due traduzioni, appare più probabile l'interpretazione del passo nel senso che propriamente viene ordinato di non disprezzare i consanguinei, perché se riferiamo "familiari del seme" alla carne, senz'altro pensiamo ai consanguinei. Così intendo anche le parole dell'apostolo: «Se in qualche modo potrò spingere all'emulazione la mia carne, per salvare alcuni di loro», cioè a emulare quelli che avevano creduto in modo da credere anch'essi: Paolo ha chiamato i giudei sua carne per la consanguineità che aveva con loro. Ancora le parole di Isaia: «Se non avrete creduto, non comprenderete», un altro le ha tradotte: «Se non avrete creduto, non rimarrete fermi e stabili». Chi di loro abbia colto il vero significato, resta incerto a meno che non si legga il testo in lingua greca: eppure dal loro confronto viene suggerito un concetto importante a chi sa leggere con competenza: è infatti difficile che si possano fare traduzioni tanto diverse tra loro che non abbiano alcunché in comune. Dunque: la comprensione si avrà nella visio-

XII 5. Is. 58, 7 15. Ep. Rom. 11, 14 19. Is. 7, 9

piterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos, nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem; nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non possumus, quae non transit, sed permanet per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati. Propterea ille ait: «Nisi credideritis, non permanebitis», ille autem: «Nisi credideritis, non intellegetis».

18. Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpres fallitur, cui non bene nota sententia est, et eam significationem transfert quae a sensu scriptoris penitus aliena est, sicut quidam codices habent: «Acuti pedes eorum ad effundendum sanguinem». Ὀξύς enim et acutum apud Graecos et velocem significat. Ille ergo vidit sententiam, qui transtulit: «Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem»; ille autem alius ancipiti signo in aliam partem raptus erravit. Et alia quidem non obscura, sed falsa sunt. Quorum alia conditio est: non enim intellegendos, sed emendandos tales codices potius praecipiendum est. Hinc est etiam illud: quoniam *moschos* graece vitulus dicitur, *moscheumata* quidam non intellexerunt esse "plantationes" et "vitulamina" interpretati sunt: qui error tam multos codices praeoccupavit, ut vix inveniatur aliter scriptum; et tamen sententia manifestissima est, quia clarescit consequentibus verbis: namque «Adulterinae plantationes non dabunt radices altas» convenientius dicitur quam «vitulamina» quae pedibus in terra gradiuntur, non haerent radicibus. Hanc translationem in eo loco etiam cetera contexta custodiunt.

32. *ille autem*: *hoc est* B *ille hoc* P *ille vero* m, om. F | *intellegitis* A F P, B K (a.c.) *-ligetis* R 33. *nam* ante *et* add. B 37. ὀξύς scriptum est graecis litteris in omnibus codd. 40. *aliam*: *illam* M S | *alia* B P S: *talia* cett. codd. m Ma 43. *etiam*: *enim* K 43-4. *quoniam... moscheumata*: *quoniam graece vitulus dicitur moscheumata* A *quoniam graece vitulus dicitur* K (add. s.s. *moschos*) 47. *quia*: *quae* P 50. *quia* ante *quae* add. M | *terram* P Ma *terrae* A | *gradiuntur* B P: *ingrediuntur* cett. codd. (M ex *-ditur*)

ne eterna, mentre la fede, per così dire, nutre col latte i bambini nella culla delle realtà temporali; ora perciò viviamo sorretti dalla fede, senza arrivare alla visione; ma se non avremo vissuto nella fede, non potremo arrivare alla visione che non passa ma resta stabile, quando con la mente purificata avremo aderito alla verità. Ecco perché uno dice: «Se non avrete creduto, non rimarrete fermi e stabili», e l'altro: «Se non avrete creduto, non comprenderete».

18. Il traduttore che non ha capito bene il concetto più volte è tratto in errore dall'ambiguità del testo da cui traduce, e così traduce con un significato che è del tutto estraneo al pensiero dell'autore. Per esempio, alcuni esemplari hanno: «Aguzzi i loro piedi per spargere sangue», perché ὀξύς in greco significa aguzzo e veloce. Ha perciò capito il senso quello che ha tradotto: «Veloci i loro piedi per spargere sangue», mentre l'altro ha sbagliato perché, fuorviato dai due significati del segno, ha scelto l'altro. In altri casi invece la traduzione non è oscura ma sbagliata: in tali casi la situazione è diversa, e questi codici non vanno interpretati, bensì corretti. Eccone un esempio: dato che vitello in greco si dice μόσχος, qualcuno non ha capito che μοσχεύματα sono le *plantationes* e ha tradotto *vitulamina*. Questo errore si è diffuso in tanti esemplari che difficilmente troveremo scritto in modo diverso. Tuttavia il concetto è chiarissimo, perché trae luce dalle parole che seguono: infatti è più pertinente dire che non metteranno profonde radici le false *plantationes*, piuttosto che i *vitulamina*, i quali camminano con le zampe sulla terra e non vi stanno attaccati con le radici. Anche altri contesti confermano qui questa traduzione.

27. 1 Ep. Cor. 3, 2; 2 Ep. Cor. 5, 7 36. Ps. 13, 3; Ep. Rom. 3, 15 45. Sap. 4, 3

XIII 19. Sed quoniam et quae sit ipsa sententia quam plures interpretes pro sua quisque facultate atque iudicio conantur eloqui, non apparet nisi in ea lingua inspiciatur quam interpretantur, et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres si non sit doctissimus, aut linguarum illarum, ex quibus in latinam scriptura pervenit, petenda cognitio est aut habendae interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt: non quia sufficiunt, sed ut ex eis libertas vel error dirigatur aliorum, qui non tam verba quam sententias interpretando sequi maluerunt. Nam non solum verba singula, sed etiam locutiones saepe transferuntur, quae omnino in latinae linguae usum, si quis consuetudinem veterum, qui latine locuti sunt, tenere voluerit, transire non possint. Quae aliquando intellectui nihil adimunt, sed offendunt tamen eos qui plus delectantur rebus cum etiam in earum signis sua quaedam servatur integritas. Nam soloecismus qui dicitur, nihil est aliud quam cum verba non ea lege sibi coaptantur, qua coaptaverunt qui priores nobis non sine auctoritate aliqua locuti sunt. Utrum enim "inter homines" an "inter hominibus" dicatur, ad rerum non pertinet cognitorem. Item barbarismus quid aliud est nisi verbum non eis litteris vel sono enuntiatum, quo ab eis qui ante nos latine locuti sunt enuntiari solet? Utrum autem "ignoscere" producta an correpta tertia syllaba dicatur, non multum curat qui peccatis suis Deus ut ignoscat petit, quolibet modo illud verbum sonare potuerit. Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae?

20. Sed tamen eo magis inde offenduntur homines, quo infirmiores sunt; et eo sunt infirmiores, quo doctiores videri vo-

XIII 6. *scriptura* P (ex *-ram*) m Ma: *-ram* cett. codd. Gr | *peritissimus proinde* ante *petenda* add. B, A (s.s.) 8. *non quia non suf-* K (a.c.) | *libertas*: *-tatis* K (ex *-tas*) *veritas* B F R m 9. *tam*: *magis* B F R P Ma 17-8. *coaptaverunt*: *aptaverunt* B, K (a.c.) 21. *est* om. K 21-2. *quod ab* A 24. *deum* F P R m Ma, non legitur B

XIII 19. In casi di questo genere non appare evidente quale sia il senso che più traduttori cercano di esprimere ognuno a suo giudizio e per quanto ne è capace, a meno che non si faccia il riscontro con la lingua da cui si traduce; e più volte il traduttore si allontana dal senso dell'autore, a meno che non sia persona molto colta. Perciò o bisogna apprendere le lingue dalle quali la Scrittura è arrivata alla lingua latina, ovvero bisogna attenersi alle traduzioni che sono state fatte in modo molto letterale, non perché siano esaurienti ma perché ci indirizzano a comprendere la libertà o l'errore degli altri che nel tradurre hanno preferito attenersi non tanto alle parole quanto al senso. D'altra parte, in questo modo molte volte vengono trasferite in latino non solo singole parole ma anche intere espressioni che ripugnano completamente all'uso della lingua latina, se uno intende attenersi alla tradizione linguistica degli antichi. A volte queste espressioni nulla tolgono al senso, ma riescono sgradevoli a quanti traggono più diletto dalle cose se anche nei loro segni si conserva una certa purezza di espressione. Quello infatti che chiamiamo solecismo non è altro che la connessione di varie parole fatta non nel modo praticato da coloro che prima di noi hanno parlato con autorità: se si debba dire *inter homines* o *inter hominibus* non interessa chi vuol conoscere l'argomento di cui si parla. Analogamente, che altro è il barbarismo se non la pronuncia di una parola non con le lettere o il suono con cui la pronunciavano quelli che hanno parlato latino prima di noi? Se si debba dire *ignoscere* con la penultima lunga o breve, non interessa molto chi implora Dio di perdonargli i propri peccati, quale che sia stato il modo con cui ha pronunciato questa parola. Che altro è la purezza del parlare se non il mantenimento di una consuetudine ormai estranea, avvalorata dall'autorità degli antichi parlanti?

20. Tuttavia gli uomini incontrano tanta più difficoltà quanto più sono incapaci, e tanto più sono incapaci quanto più vogliono

lunt, non rerum scientia qua aedificamur, sed signorum qua non inflari omnino difficile est, cum et ipsa rerum scientia saepe cervicem erigat, nisi dominico reprimatur iugo. Quid enim obest intellectori quod ita scriptum est: «Quae est terra, in qua isti insidunt super eam, si bona est an nequam; et quae sunt civitates in quibus ipsi inhabitant in ipsis?»? Quam locutionem magis alienae linguae esse arbitror, quam sensum aliquem altiorem. Illud etiam quod iam auferre non possumus de ore cantantium populorum: «Super ipsum autem floriet sanctificatio mea» nihil profecto sententiae detrahit, auditor tamen peritior mallet hoc corrigi, ut non "floriet", sed "florebit" diceretur; nec quidquam impedit correctionem, nisi consuetudo cantantium. Ista ergo facile etiam contemni possunt, si quis ea cavere noluerit, quae sano intellectui nihil detrahunt. At vero illud quod ait apostolus: «Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus; et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus», si quis in eo graecam locutionem servare voluisset, ut diceret: "Quod stultum est Dei, sapientius est hominum; et quod infirmum est Dei, fortius est hominum", iret quidem vigilantis lectoris intentio in sententiae veritatem, sed tamen aliquis tardior aut non intellegeret aut etiam perverse intellegeret. Non enim tantum vitiosa locutio est in latina lingua talis, verum et in ambiguitatem cadit, ut quasi hominum stultum vel hominum infirmum sapientius vel fortius videatur esse quam Dei. Quamquam et illud «sapientius est hominibus» non caret ambiguo, etiamsi soloecismo caret.

30-1. *qua non infl-*: *quantum impleri* P 32. *domini comprimatur* F 39. *detrahitur* B F R 41. *quisquam* F 42. *etiam* om. P 44. *at*: *aut* A, K (a.c.) *ad* P (a.c.) 45. *est* (1) om. P 46. *est* om. P 52. *verum etiam et* F

sembrar dotti, non però della conoscenza delle cose, dalla quale siamo edificati, ma dei segni, per la quale è molto difficile non gonfiarsi di superbia, dal momento che anche la conoscenza delle cose vorrebbe alzare spesso la testa, se non gliela tenesse abbassata il giogo del Signore. Che difficoltà infatti incontra chi vuole capire, se trova scritto: «Qual è la terra nella quale risiedono su <
di essa, se è buona o cattiva? e quali sono le città nelle quali quelli abitano in esse?»?: ritengo che si tratti piuttosto di un'espressione propria di una lingua straniera, che non di un significato mol- <
to profondo. Anche questa parola che non possiamo più togliere dalla bocca dei fedeli che cantano: «Su di lui fiorirà (*floriet*) la mia santificazione» non pregiudica affatto la comprensione del senso, e tuttavia un ascoltatore un po' esperto preferirebbe che si correggesse e che non si dica *floriet* ma *florebit*, e niente sarebbe d'impedimento alla correzione se non l'abitudine dei fedeli che cantano. Ma di casi di questo genere possiamo facilmente non tener conto, se uno non avrà voluto evitare espressioni che non impediscono affatto la retta comprensione del testo. È invece diverso il caso delle parole dell'apostolo: «La stoltezza di Dio è più sa- <
piente degli uomini (*hominibus*), e la debolezza di Dio è più forte degli uomini (*hominibus*)». Se qui uno volesse conservare il modo di esprimersi del greco, e dire: "La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini (*hominum*), e la debolezza di Dio è più forte degli uomini (*hominum*)", certo un lettore attento e perspicace potrebbe cogliere il senso esattamente, ma uno più ottuso potrebbe non capire o anche capire male. Infatti questo modo di esprimersi in latino sarebbe non solo scorretto ma anche ambiguo, perché potrebbe sembrare che la stoltezza e la debolezza degli uomini fossero più sapienti e forti di quelle di Dio. Del resto anche l'espressione *sapientius est hominibus* non manca di ambiguità, anche se è

XIII 33. Num. 13, 19-20 38. Ps. 131, 18 44. 1 Ep. Cor. 1, 25

Utrum enim his "hominibus" ab eo quod est huic "homini", an his "hominibus" ab eo quod est hoc "homine" dictum sit, non apparet nisi inluminatione sententiae. Melius itaque ita dicitur "sapientius est quam homines et fortius est quam homines".

XIV 21. De ambiguis autem signis post loquemur; nunc de incognitis agimus, quorum duae formae sunt, quantum ad verba pertinet. Namque aut ignotum verbum facit haerere lectorem aut ignota locutio. Quae si ex alienis linguis veniunt, aut quaerenda sunt ab earum linguarum hominibus aut eaedem linguae, si et otium et ingenium est, ediscendae aut plurium interpretum consulenda conlatio est. Si autem ipsius linguae nostrae aliqua verba locutionesque ignoramus, legendi consuetudine audiendique innotescunt. Nulla sane sunt magis mandanda memoriae quam illa verborum locutionumque genera, quae ignoramus, ut, cum vel peritior occurrerit de quo quaeri possint, vel talis lectio quae vel praecedentibus vel consequentibus vel utrisque ostendat quam vim habeat quidve significet quod ignoramus, facile adiuvante memoria possimus advertere et discere. Quamquam tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum, ut qui in scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur easque minus latinas putent quam illas, quas in scripturis didicerunt neque in latinae linguae auctoribus reperiuntur. Plurimum hic quoque adiuvat interpretum numerositas conlatis codicibus inspecta atque discussa. Tantum absit falsitas: nam codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui

57. *ab* ante *hoc* add. B P m 58. *est* post *melius* add. P | *itaque ita*: *itaque* K R m Ma *ita* B *ista* F 59 et 59-60. *hominis* A, K (a.c.)
XIV 1. *loquimur* P 5-6. *eaedem linguae* K M S: *eadem linguae* A *linguae eaedem* B R Ma *linguae eadem* F, P (corr. *-gua*) 6. *est et ingenium* m Ma | *discendae* B | *plurimum* A K 12. *potest* P *possunt* K 18. *putant* P 19. *rep-*: *inveniuntur* P 20. *adiuvet* P *iuvat* m 21. *adsit facultas* B

priva di solecismo: non risulta infatti qui chiaro se *hominibus* sia stato detto come plurale di *homini* ovvero di *homine*, a meno che non lo chiarisca il significato del concetto. Perciò sarebbe meglio dire così: *sapientius est quam homines* e *fortius est quam homines*.

XIV 21. Parleremo dopo dei segni ambigui; ora trattiamo di quelli sconosciuti, di cui, per quanto attiene alle parole, ci sono due tipi: infatti il lettore è messo in crisi o da una parola o da un'intera espressione che non conosce. Se provengono da lingue straniere, o ci si deve rivolgere a persone che parlano quella lingua, ovvero bisogna imparare proprio quelle lingue se c'è tempo e disposizione, oppure bisogna ricorrere al confronto di più traduzioni. Se invece non conosciamo parole ed espressioni proprio della nostra lingua, ci diventano familiari a forza di leggere e ascoltare. Dobbiamo perciò mandare a memoria soprattutto le parole e le espressioni che non conosciamo: sia infatti che incontriamo uno esperto cui possiamo rivolgerci, sia che c'imbattiamo in un passo dove valore e significato dei termini che non conosciamo ci viene chiarito dal riscontro di ciò che precede o segue o di ambedue, tutto ciò possiamo rilevarlo e apprenderlo facilmente con l'aiuto della memoria. Comunque, tanta è la forza dell'abitudine anche nell'imparare, che quelli che sono stati, per così dire, allevati ed educati in mezzo alle Scritture si meravigliano e ritengono meno corrette piuttosto altre espressioni che non quelle che hanno apprese nelle Scritture ma che non si trovano negli autori di lingua latina. Anche in questo apprezzamento aiuta moltissimo il riscontro e l'esame di più traduzioni fatti mettendo a confronto vari codici. Purché non ci siano errori: chi infatti desidera conoscere le Scritture, innanzitutto deve stare molto attento alla corre-

scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes.

XV 22. In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Et latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad vetus testamentum attinet, excellit auctoritas; qui iam per omnes peritiores ecclesias tanta praesentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit. Qui si, ut fertur multique non indigni fide praedicant, singuli cellis etiam singulis separati cum interpretati essent, nihil in alicuius eorum codice inventum est, quod non iisdem verbis eodemque verborum ordine inveniretur in ceteris, quis huic auctoritati conferre aliquid nedum praeferre audeat? Si autem contulerunt ut una omnium communi tractatu iudicioque vox fieret, ne sic quidem quemquam unum hominem qualibet peritia ad emendandum tot seniorum doctorumque consensum aspirare oportet aut decet. Quamobrem, etiamsi aliquid aliter in hebraeis exemplaribus invenitur quam isti posuerunt, cedendum esse arbitror divinae dispensationi, quae per eos facta est, ut libri quos gens iudaea ceteris populis vel religione vel invidia prodere nolebat, credituris per Dominum gentibus ministra regis Ptolemaei potestate tanto ante proderentur. Itaque fieri potest ut sic illi interpretati sint, quemadmodum congruere gentibus ille, qui eos agebat et qui unum os omnibus fecerat, Spiritus sanctus iudicavit. Sed tamen, ut superius dixi, horum

XV5. *et* ante *exc-* add. A K | *excellet* A, K (a.c.) 8-9. *separatim* B 10. *bisdem* A B K *isdem* M P R S, F (ex corr.) 13. *tractatione* M S | *nec* A B K R m 14-5. *emendandam* F 16. *aut: ut* S, M (a.c.) 18. *divina* M (a.c.) | *dispensationi: -nis* P *-ne* B K M (a.c.) 20. *credulis* M S | *ministra regis: magis ministrarent* S *magis ministrare* corr. *-nte* M 21. *proderent* B P 23-4. *sanctus spiritus* B P R

zione dei codici, preferendo quelli corretti a quelli che non lo sono, purché provengano tutti da un solo tipo di traduzione.

XV 22. Tra le traduzioni si fa preferire l'Itala, perché più fedele nelle parole e chiara nel senso. Nel correggere gli esemplari latini si faccia uso di quelli greci, tra i quali, per quanto riguarda l'Antico Testamento, eccelle l'autorità dei settanta traduttori: di loro in tutte le chiese più esperte si dice che nel tradurre furono tanto assistiti dallo Spirito santo, che una sola fu la voce di tanti uomini. Se poi, come si tramanda e asseriscono molti non immeritevoli di fiducia, essi avrebbero tradotto separatamente uno dall'altro, stando ognuno nella sua stanza, e niente si trovò nel codice di ognuno che minimamente discordasse dagli altri nella scelta e nella disposizione delle parole, chi oserebbe paragonare e tanto meno preferire qualcos'altro alla loro autorità? Se invece hanno confrontato tra loro in modo che dal comune lavoro e giudizio sia risultata una sola versione, neppure in questo caso sarebbe doveroso e auspicabile che uno solo, pur esperto quanto si vuole, aspirasse a correggere il consenso di tante persone anziane e dotte. Perciò, se anche nel testo ebraico si trova qualcosa di diverso rispetto a quanto essi hanno scritto, io ritengo che si debba cedere di fronte al disegno della provvidenza divina che grazie a loro si è realizzato: in questo modo infatti i libri che i giudei per scrupolo religioso o per malanimo non volevano far conoscere agli altri popoli, grazie all'autorità del re Tolemeo furono portati tanto tempo prima a conoscenza delle genti pagane che avrebbero creduto per opera del Signore. Può darsi infatti che essi abbiano tradotto nel modo che lo Spirito santo, che li guidava e dava a tutti una sola voce, giudicava rispondente alle esigenze di quelle genti. Eppure, come ho già detto, più volte per chiarire il senso

quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, conlatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam. Latini ergo, ut dicere coeperam, codices veteris testamenti, si necesse fuerit, graecorum auctoritate emendandi sunt et eorum potissimum, qui cum Septuaginta essent, ore uno interpretati esse perhibentur. Libros autem novi testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est, et maxime qui apud ecclesias doctiores et diligentiores reperiuntur.

XVI 23. In translatis vero signis, si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia partim rerum investiganda sunt. Aliquid enim ad similitudinem valet et procul dubio secretum quiddam insinuat Siloa piscina, ubi faciem lavare iussus est cui oculos Dominus luto de sputo facto inunxerat: quod tamen nomen linguae incognitae nisi evangelista interpretatus esset, tam magnus intellectus lateret. Sic etiam multa, quae ab auctoribus eorundem librorum interpretata non sunt, nomina hebraea non est dubitandum habere non parvam vim atque adiutorium ad solvenda aenigmata scripturarum, si quis ea possit interpretari. Quod nonnulli eiusdem linguae periti viri non sane parvum beneficium posteris contulerunt, qui separata de scripturis eadem omnia verba interpretati sunt: et quid sit Adam, quid Eva, quid Abraham, quid Moyses; sive etiam locorum nomina, quid sit Hierusalem vel Sion vel Iericho vel Sina vel Libanus vel Iordanis et quaecumque alia in illa lingua nobis sunt incognita nomina, quibus apertis et interpretatis multae in scripturis figuratae locutiones manifestantur.

32. *ecclesias*: corr. *-sticos* P | *doctores* P, A (a.c.)
XVI 6. *quod*: *ut* M S 10. *adiut-*: *apparatorium* K

non è inutile mettere a confronto anche le traduzioni più aderenti alla lettera del testo. In conclusione, come avevo già accennato, gli esemplari latini dell'Antico Testamento, se necessario, vanno corretti facendo riferimento all'autorità dei greci, e soprattutto di quelli che, pur essendo settanta, si dice che abbiano tradotto in modo univoco. Quanto ai codici del Nuovo Testamento, se nasce incertezza a causa delle divergenze delle traduzioni latine, non c'è dubbio che bisogna uniformarsi ai codici greci, soprattutto a quelli che si trovano presso le chiese di maggiore cultura e affidabilità.

XVI 23. Quanto ai segni traslati, se l'ignoranza di qualcuno di essi mette in difficoltà il lettore, bisogna indagarlo fondandosi sulla conoscenza sia delle lingue sia delle cose. Per esempio, la piscina di Siloe, nella quale il Signore comandò al cieco di lavarsi la faccia dopo avergli cosparso gli occhi col fango fatto con lo sputo, ha senso simbolico e certamente suggerisce un significato espresso in modo coperto; e se l'evangelista non avesse dato la traduzione del nome della lingua sconosciuta, un significato tanto importante sarebbe rimasto nascosto. Così anche molti nomi ebraici di cui gli autori dei libri, dove sono attestati, non hanno dato la traduzione, senza dubbio hanno significato tutt'altro che trascurabile e, se uno riesce a interpretarli, contribuiscono a risolvere gli enigmi delle Scritture. Perciò alcuni esperti di quella lingua hanno reso ai posteri un gran servigio, traducendo a parte tutte queste parole delle Scritture: che cosa significhi Adamo, cosa Eva, cosa Abramo, cosa Mosè, e anche i nomi dei luoghi: che cosa significhi Gerusalemme o Sion o Gerico o Sinai o Libano o Giordano e tutti gli altri nomi di quella lingua a noi sconosciuti e che, tradotti e spiegati, contribuiscono a chiarire molte espressioni figurate delle Scritture.

XVI 4. Ev. Io. 9, 6-7

24. Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur. Nam et de serpente, quod notum est totum corpus eum pro capite obicere ferientibus, quantum inlustrat sensum illum quod Dominus iubet astutos nos esse sicut serpentes, ut scilicet pro capite nostro, quod est Christus, corpus potius persequentibus offeramus, ne fides christiana tamquam necetur in nobis, si parcentes corpori negemus Deum! Vel illud quod per cavernae angustias coartatus, deposita vetere tunica, vires novas accipere dicitur, quantum concinit ad imitandam ipsam serpentis astutiam exuendumque veterem hominem, sicut apostolus dicit, ut induamur novo, et exuendum per angustias dicente Domino: «Intrate per angustam portam»! Ut ergo notitia naturae serpentis inlustrat multas similitudines quas de hoc animante dare scriptura consuevit, sic ignorantia nonnullorum animalium, quae non minus per similitudines commemorat, impedit plurimum intellectorem. Sic lapidum, sic herbarum, vel quaeque tenentur radicibus. Nam et carbunculi notitia, quod lucet in tenebris, multa inluminat etiam obscura librorum, ubicumque propter similitudinem ponitur, et ignorantia berylli vel adamantis claudit plerumque intellegentiae fores. Nec aliam ob causam facile est intellegere pacem perpetuam significari oleae ramuscolo, quem rediens ad arcam columba pertulit, nisi quia novimus et olei lenem contactum non facile alieno humore corrumpi et arborem ipsam frondere perenniter. Multi autem propter ignorantiam yssopi, dum nesciunt quam vim

23. *gratia alicuius* K 25. *illud* F P | *quo* A R, B (ex *quod*) m | *dominus* om. K 29. *negamus* K 31. *imitandum* P 32. *ipsum* ante *veterem* add. B F P R Eug Ma (cf. VII 24) 33. *novum* P, R (ex *novo*) 35. *quas* M P S Eug: *quae* cett. codd. 36. *scriptura dare* B F P R Eug Ma 44. *ramulo* F P Ma

24. L'ignoranza delle cose rende oscure le espressioni figurate, quando ignoriamo la natura degli animali, delle pietre, delle erbe e di altre cose che nelle Scritture sono ricordate per lo più in forza di una qualche somiglianza. Sappiamo infatti che il serpente < presenta a chi lo vuole colpire tutto il corpo in difesa del capo, e questa conoscenza chiarisce di molto il significato delle parole con cui il Signore ci comanda di essere astuti come serpenti, nel senso, cioè, che per il nostro capo, che è Cristo, dobbiamo piuttosto offrire il nostro corpo ai persecutori, perché non venga uccisa in noi la fede cristiana, se, per risparmiare il corpo, rinneghiamo Dio. Ovvero, ciò che si dice di lui, che al riparo della strettoia di una caverna recupera nuove forze dopo aver deposto la vecchia pelle, si accorda con l'esortazione a imitare la sua astuzia e a svestire l'uomo vecchio, come dice l'apostolo, per rivestire il nuovo, e a svestirlo nelle strettezze, secondo quanto dice il Signore: «Entrate per la porta stretta». Come dunque la conoscenza della natura del serpente chiarisce molte espressioni di significato simbolico che la Scrittura è solita proporre riguardo a questo animale, così l'ignoranza di altri animali, che essa nomina con valore non meno simbolico, riesce di grande impedimento a chi vuol comprendere. Lo stesso vale per le pietre, per le erbe e per tutto ciò che è trattenuto a terra da radici. Sapere che il carbonchio risplende nelle tenebre rischiara anche molti passi oscuri dei nostri libri, dove è nominato per similitudine, e l'ignoranza del berillo e del diamante chiude più volte le porte della comprensione. E non per altro motivo comprendiamo facilmente che pace perpetua viene significata dal ramo d'olivo che la colomba portò < tornando all'arca, se non perché sappiamo che la morbida aderenza dell'olio al corpo non viene facilmente alterata da un liquido estraneo e che l'olivo è un albero sempreverde. Sono poi in molti che, non sapendo quale capacità abbia l'issopo di purificare i pol- <

25. Ev. Matth. 10, 16 26. Ep. Eph. 4, 15 32. Ep. Eph. 4, 22-4 34. Ev. Matth. 7, 13 44. Gen. 8, 11

habeat vel ad purgandum pulmonem vel, ut dicitur, ad saxa radicibus penetranda, cum sit herba brevis atque humilis, omnino invenire non possunt quare sit dictum: «Asperges me yssopo, et mundabor».

25. Numerorum etiam imperitia multa facit non intellegi translate ac mystice posita in scripturis. Ingenium quippe, ut ita dixerim, ingenuum non potest nisi movere quid sibi velit quod et Moyses et Helias et ipse Dominus quadraginta diebus ieiunaverunt. Cuius actionis figuratus quidam nodus nisi huius numeri cognitione et consideratione non solvitur. Habet enim denarium quater tamquam cognitionem omnium rerum intextam temporibus. Quaternario namque numero et diurna et annua curricula peraguntur, diurna matutinis meridianis vespertinis nocturnisque horarum spatiis, annua vernis aestivis autumnalibus hiemalibusque mensibus. A temporum autem delectatione, dum in temporibus vivimus, propter aeternitatem, in qua vivere volumus, abstinendum et ieiunandum est, quamvis temporum cursibus ipsa nobis insinuetur doctrina contemnendorum temporum et appetendorum aeternorum. Porro autem denarius numerus creatoris atque creaturae significat scientiam: nam trinitas creatoris est, septenarius autem numerus creaturam indicat propter vitam et corpus. Nam in illa tria sunt, unde etiam «toto corde, tota anima, tota mente» diligendus est Deus; in corpore autem manifestissima quattuor apparent, quibus constat, elementa. In hoc ergo denario dum temporaliter nobis insinuatur, id est quater ducitur, caste et continenter a temporum delectatione vivere, hoc est quadraginta diebus ieiunare, hoc lex, cuius persona est in Moyse, hoc prophetia, cuius personam gerit

50. *possit* corr. *-sint* K | *asparge* corr. *-ges* K *asperge* corr. *asparge* A *aspargis* P 54. *esse* post *ingenuum* add. B *ingenuum* om. P | *moveri* m *noverit* B | *vellet* P 55. *et* (1) om. A K 56. *quidam figuratus* A K | *nodus*: *modus* K R, A (ex *motus*) 63. *temporali* K 66. *temporalium* F, P (ex *-porum*) 72. *constat* R S, M (a.c.) Eug: *-nt* cett. codd. 74. *temporalium* P

moni e, a quanto si dice, di penetrare profondamente con le radici nella roccia pur trattandosi di erba bassa e di breve durata, non riescono affatto a capire perché sia stato detto: «Mi cospargerai d'issopo e sarò purificato».

25. Anche la poca pratica dei numeri è d'ostacolo alla comprensione di espressioni traslate e coperte che si trovano nelle Scritture. Un'intelligenza fine non può non chiedersi che cosa significhino i quaranta giorni di digiuno di Mosè, Elia e infine del Signore stesso, e la difficoltà inerente al significato simbolico di questa azione non si risolve se non conosciamo e prendiamo in considerazione questo numero. Quattro volte dieci è come se contenga la conoscenza di tutte le cose inserita nella trama del tempo. Infatti i giorni e gli anni scorrono secondo un ritmo quaternario: i giorni attraverso le ore mattutine meridiane serali notturne, gli anni attraverso i mesi primaverili estivi autunnali invernali. Così, finché viviamo nel tempo, dobbiamo astenerci dal godimento dei beni temporali e digiunare in vista dell'eternità nella quale vogliamo vivere; e l'insegnamento che bisogna disprezzare il tempo e ricercare i beni eterni ci viene suggerito proprio dallo scorrere del tempo. Dal canto suo, il numero dieci significa la conoscenza del creatore e della creatura: il numero tre è proprio del creatore, invece il sette indica la creatura considerata nella vita e nel corpo. Nella vita è contenuto il tre, per cui dobbiamo anche amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, mentre nel corpo appare evidente la presenza del quattro in quanto esso consta di quattro elementi. Dato perciò che il numero dieci ci viene proposto in modo temporale, cioè con scansione quaternaria, il precetto di vivere castamente e tenendoci lontani dai piaceri temporali – questo significa digiunare per quaranta giorni – ci è dato dalla legge in persona di Mosè, dalla profezia in

50. Ps. 50, 9 55. Ex. 24, 18; 3 Reg. 19, 8; Ev. Matth. 4, 2 70. Ev. Matth. 22, 37

Helias, hoc ipse Dominus monet, qui tamquam testimonium habens ex lege et prophetis medius inter illos in monte tribus discipulis videntibus atque stupentibus claruit. Deinde ita quaeritur quomodo quinquagenarius de quadragenario numero existat, qui non mediocriter in nostra religione sacratus est propter Pentecosten, et quomodo ter ductus propter tria tempora ante legem, sub lege, sub gratia, vel propter nomen Patris et Filii et Spiritus sancti adiuncta eminentius ipsa Trinitate ad purgatissimae ecclesiae mysterium referatur perveniatque ad centum quinquaginta tres pisces, quos retia post resurrectionem Domini in dexteram partem missa ceperunt. Ita multis aliis atque aliis numerorum formis quaedam similitudinum in sanctis libris secreta ponuntur, quae propter numerorum imperitiam legentibus clausa sunt.

26. Non pauca etiam claudit atque obtegit nonnullarum rerum musicarum ignorantia. Nam et de psalterii et citharae differentia quidam non inconcinne aliquas rerum figuras aperuit, et decem chordarum psalterium non importune inter doctos quaeritur utrum habeat aliquam musicae legem, quae ad tantum nervorum numerum cogat, an vero, si non habet, eo ipso magis sacrate accipiendus sit ipse numerus vel propter decalogum legis, de quo item numero si quaeratur non nisi ad creatorem creaturamque referendus est, vel propter superius expositum ipsum denarium. Et ille numerus aedificationis templi, qui commemoratur in evangelio, quadraginta scilicet et sex annorum, nescio quid musicum sonat et relatus ad fabricam dominici corporis, propter quam templi mentio facta est, cogit nonnullos haereticos confiteri filium Dei non falso sed vero et humano corpore indutum. Et numerum quippe et mu-

87. *dextram* A K 88-9. *quaedam similitudinum*: *quadam* (corr. *quaedam*) *-ne* B *quaedam per -nem* F 96. *habeat* P 100. *ipsum*: *istum* S 102. *sonet* S, P (a.c.)

persona di Elia, e proprio dal Signore che, come per ricevere testimonianza dalla legge e dai profeti, sul monte apparve splendente ai discepoli che osservavano stupefatti, in mezzo a Mosè ed Elia. Ci chiediamo poi in che modo da quaranta si passi a cinquanta, numero anch'esso di non poco valore sacrale nella nostra religione in virtù della Pentecoste, e in che modo cinquanta, moltiplicato tre volte a motivo dei tre tempi, prima della legge sotto la legge sotto la grazia, ovvero dei tre nomi di Padre e Figlio e Spirito santo, con l'aggiunta della Trinità a coronamento, vada riferito al mistero della purificazione completa della Chiesa e raggiunga il numero di centocinquantatré pesci, che furono presi dalle reti gettate a destra dopo la risurrezione del Signore. Analogamente, mediante molte altre espressioni numerali i libri sacri indicano simbolicamente significati nascosti che restano preclusi ai lettori che non conoscono i numeri.

26. Non pochi significati preclude e tiene coperti anche l'ignoranza di talune nozioni musicali. Qualcuno infatti ha spiegato elegantemente certi significati espressi in modo simbolico, argomentando sulla differenza tra salterio e cetra. E i dotti non senza ragione si chiedono se le dieci corde del salterio vadano spiegate in base a una norma musicale che esiga questo numero di corde, ovvero se, in assenza di tale norma, il numero non debba piuttosto essere inteso sacralmente in virtù o della legge del decalogo – e se si indaga, questo numero non può essere riferito se non al creatore e alla creatura – o proprio del significato del numero dieci, di cui sopra abbiamo trattato. Quanto poi al numero ricordato nel Vangelo, che significa la costruzione del tempio, cioè quarantasei anni, esso ha non so quale risonanza musicale e, riferito alla creazione del corpo del Signore, per cui fu fatta menzione del tempio, costringe alcuni eretici ad ammettere che il figlio di Dio si è rivestito di un corpo umano non fittizio ma reale. Del resto,

78. Ev. Matth. 17, 2-3
94. Ps. 32, 2; 91, 4
81. Act. Ap. 2, 1 sqq.
101. Ev. Io. 2, 20
86. Ev. Io. 21. 6.

sicam plerisque locis in sanctis scripturis honorabiliter posita invenimus.

XVII 27. Non enim audiendi sunt errores gentilium superstitionum, qui novem Musas Iovis et Memoriae filias esse finxerunt. Refellit eos Varro, quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum doctior vel curiosior esse possit. Dicit enim civitatem nescio quam – non enim nomen recolo – locasse apud tres artifices terna simulacra Musarum, quod in templo Apollinis donum poneret, ut, quisquis artificum pulchriora formasset, ab illo potissimum electa emerent. Ita contigisse ut opera sua quoque illi artifices aeque pulchra explicarent, et placuisse civitati omnes novem atque omnes esse emptas, ut in Apollinis templo dedicarentur. Quibus postea dicit Hesiodum poetam imposuisse vocabula. Non ergo Iuppiter novem Musas genuit, sed tres fabri ternas creaverunt. Tres autem non propterea illa civitas locaverat quia in somnis eas viderat aut tot se cuiusquam illorum oculis demonstraverant, sed quia facile erat animadvertere omnem sonum, quae materies cantilenarum est, triformem esse natura. Aut enim voce editur sicuti eorum est qui faucibus sine organo canunt, aut flatu sicut tubarum et tibiarum, aut pulsu sicut in citharis et tympanis et quibuslibet aliis quae percutiendo canora sunt.

XVIII 28. Sed sive ita se habeat quod Varro retulit, sive non ita, nos tamen non propter superstitionem profanorum debemus musicam fugere, si quid inde utile ad intellegendas sanctas scripturas rapere potuerimus, nec ad illorum theatricas

107. (*in*)*venimus* accedit C
XVII 1. *terrores* C 3. *eas* F 4. *posset* R 7. *ponerent* B 8. *emeret* F P R m 9. *illi quoque* P R 10. *esse* om. K 15. *oculis* om. P | *sed quia*: *et ideo* P 16. *erat*: *est* P | *ad* ante *omnem* add. F P R | *quae*: *que* B, M (corr. *qui*) 17. *triformam* A | *natura* M, C (a.c.) Eug: *-ram* cett. codd. 18. *flatibus* A 19. *pulsus* A, F (a.c.) | *in* om. S, K (a.c.)

in molti passi delle Sacre Scritture leggiamo che si parla dei numeri e della musica in modo molto positivo.

XVII 27. Non bisogna invece dar credito agli errori delle superstizioni pagane, secondo le cui invenzioni le nove Muse sarebbero state figlie di Giove e di Memoria. Li confuta Varrone, del quale non so se presso di loro ci sia stato qualcuno più dotto e versato in questi argomenti. Egli racconta che una città, di cui non ricordo il nome, aveva commissionato a ognuno di tre scultori tre statue delle Muse da collocare come dono votivo nel tempio di Apollo, coll'intenzione di scegliere e comprare le più belle che fossero state scolpite da uno dei tre. Ma si dette il caso che quegli artisti fecero statue tutte ugualmente belle, così che la città decise di comprarle tutte e nove per dedicarle nel tempio di Apollo. Successivamente – continua Varrone – il poeta Esiodo dette nome a queste statue. Non fu perciò Giove a generare le nove Muse, ma i tre scultori le scolpirono tre per uno. Che poi la città ne abbia ordinate tre, non fu perché fossero apparse in sogno o in tre si fossero presentate alla vista di un qualche cittadino, ma perché era facile notare che tutti i suoni, che costituiscono la materia del canto, sono per natura di tre generi: infatti sono emessi o dalla voce, come è di quelli che cantano con la gola senza accompagnamento di strumenti musicali, o dal fiato, come i suoni delle trombe e dei flauti, o dalla percussione, come i suoni della cetra, dei timpani e di altri strumenti che emettono il suono quando sono percossi.

XVIII 28. Stia o no la cosa come ha riferito Varrone, noi comunque non dobbiamo rifuggire dalla musica a causa della superstizione dei profani, se da essa potremo trarre qualche nozione utile alla comprensione delle Sacre Scritture, né d'altra parte ci

nugas converti, si aliquid de citharis et de organis, quod ad spiritalia capienda valeat, disputemus. Neque enim et litteras discere non debuimus, quia earum deum dicunt esse Mercurium, aut quia iustitiae virtutique templa dedicarunt et quae corde gestanda sunt in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis iustitia virtusque fugienda est: immo vero quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intellegat, ubicumque invenerit, veritatem, quam conferens et agnoscens etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiet doleatque homines atque caveat, «qui cognoscentes Deum, non ut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium».

XIX 29. Sed ut totum istum locum – nam est maxime necessarius – diligentius explicemus, duo sunt genera doctrinarum, quae in gentilibus etiam moribus exercentur. Unum earum rerum quas instituerunt homines, alterum earum quas animadverterunt iam peractas aut divinitus institutas. Illud quod est secundum institutiones hominum, partim superstitiosum est, partim non est.

XX 30. Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad

XVIII 7. *deum*: *repertorem* m 8. *dedicarunt*: corr. *dicarunt* C 9. *a* ante *nobis* add. A K M S 10. *iustitiae virtus* B 12. *conferens*: *confitens* P m, add. s.s. *confer-* R 19. *volucrum*: ex *volatilium* P
XIX 1. *nam est*: *nam ut est* A F K M S *qui* (s.s.) *nobis est* B | *maxime*: *magis* F 3. *gentibus* F, K M (a.c.) 7. *superstitiosum* post *partim* add. R post *est* add. F P
XX 1. *superstitiosum est* om. P *est* om. A

dobbiamo interessare ai loro insulsi spettacoli teatrali se discutiamo di cetre o di altri strumenti musicali per quel che ci può aiutare a capire le verità spirituali. Altrimenti non avremmo dovuto imparare neppure le lettere dell'alfabeto, perché dicono che Mercurio è il loro dio, e avremmo dovuto fuggire la giustizia e la virtù, dal momento che hanno dedicato loro templi e hanno preferito adorare in immagini di pietre ciò che avrebbero dovuto portare nel cuore. Invece ogni vero e buon cristiano, dovunque avrà trovato la verità, comprenda che appartiene al suo Signore, e riconoscendola e mettendola a confronto rifiuti le invenzioni della superstizione anche nelle Sacre Scritture, commiserando ed evitando quegli uomini «che, pur conoscendo Dio, non lo hanno glorificato e ringraziato come Dio ma si sono perduti nei loro pensieri, e il loro cuore insensato si è trovato immerso nelle tenebre: essi, che affermano di essere sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria di Dio incorruttibile a imitazione dell'immagine dell'uomo corruttibile e di uccelli, di quadrupedi e di serpenti».

XIX 29. Ma per trattare più a fondo questo argomento, che è della massima importanza, due sono i generi di conoscenze che hanno applicazione anche nella pratica di vita dei pagani. Uno riguarda le cose che gli uomini hanno istituito, l'altro riguarda le cose che essi sono venuti a conoscere come già realizzate o di istituzione divina. Il genere che è stato istituito dagli uomini in parte appartiene alla superstizione, in parte no.

XX 30. Appartiene alla superstizione tutto ciò che è stato istituito dagli uomini al fine di fare e venerare gli idoli o venerare come Dio qualche creatura o parte di essa, o fare consultazioni e

XVIII 14. Ep. Rom. 1, 21-3

consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere adsolent poetae. Ex quo genere sunt, sed quasi licentiore vanitate, haruspicum et augurum libri. Ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturae atque remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, sive in praecantationibus sive in quibusdam notis quos characteres vocant, sive in quibusque rebus suspendendis atque inligandis vel etiam saltandis quodammodo, non ad temperationem corporum sed ad quasdam significationes aut occultas aut etiam manifestas; quae mitiore nomine physica vocant, ut quasi non superstitione implicare sed natura prodesse videantur, sicuti sunt inaures in summo aurium singularum aut de strutionum ossibus ansulae in digitis aut cum tibi dicitur singultienti ut dextra manu sinistrum pollicem teneas.

31. His adiunguntur milia inanissimarum observationum, si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantibus amicis lapis aut canis aut puer medius intervenerit; atque illud quod lapidem calcant tamquam diremptorem amicitiae minus molestum est, quam cum innocentem puerum colapho percutiunt, si pariter ambulantibus intercurrit. Sed bellum est quod aliquando pueri vindicantur a canibus: nam plerumque tam superstitiosi sunt quidam ut etiam canem, qui medius intervenerit, ferire audeant, non impune; namque a vano remedio cito ille interdum percussorem suum ad verum medicum mittit. Hinc sunt etiam illa: limen calcare, cum ante domum suam transit; redire ad lectum, si quis, dum se calciat, sternutave-

4. *consulationes* K P *consolat-* A (a.c.) | *significationem* corr. *-ne* K | *cum* om. A K del. B 8. *et augurum* om. F 12. *in alligandis* P 15. *naturae* B K 16. *sicut* B F R P Eug 17. *de strutionum* C R: *destrutionum* B P S, alii alia 18. *manus* K (a.c.) 25. *bellum*: *verum* A K M, S (s.s. add. *bellum*) 29. *interdum ille* B F P R | *ad verum*: *adversum* B, C (ex *ad verum*) 30. *illa*: *ille* P (a.c.) *illae* M, aliquid eras. S

concludere patti con i demoni sulla base di segni convenuti, quali sono le pratiche delle arti magiche, che solitamente i poeti si limitano a ricordare piuttosto che insegnarle. Appartengono a questo genere, ma con vacuità che quasi non ha freno, i libri degli aruspici e degli auguri. Sono dello stesso genere anche tutte le legature e i rimedi che sono riprovati anche dall'arte medica, consistenti sia negli incantesimi sia in certi tatuaggi che chiamano caratteri sia nel sospendere e legare qualcosa e anche nel farla saltare in qualche modo. Tutto ciò serve non alla buona salute del corpo ma a ottenere certi segni o occulti o anche manifesti, che eufemisticamente chiamano fisici, quasi che non coinvolgano nella superstizione ma arrechino giovamento con un atto naturale. Rientrano in questo genere gli orecchini che pendono dall'estremità di < ogni orecchio, o gli anellini di osso di struzzo che si portano alle dita, o come quando hai il singhiozzo e ti si dice di prendere con < la mano destra il pollice della sinistra.

31. A tutto ciò si aggiunge una miriade di indizi privi di ogni fondamento: se una parte del corpo abbia avuto un tremito, se una pietra o un cane o un bambino si siano interposti tra due amici che passeggiano uno accanto all'altro: e il calpestare una pietra ritenendola causa della rottura di un'amicizia è meno grave che prendere a pugni un bambino innocente che passa in mezzo a due che passeggiano insieme. E il bello è che talvolta i bambini sono vendicati dai cani: alcuni infatti a volte sono superstiziosi al punto da avere il coraggio di colpire anche il cane che sia passato in mezzo; ma non lo fanno impunemente, perché si dà il caso che il cane faccia passare chi lo colpisce da un inutile rimedio a un vero medico. E ancora altri esempi: calpestare la soglia nel passare davanti all'ingresso della propria casa; tornare a letto se si starnu-

rit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus tremere suspicionem futuri mali quam praesens damnum dolere. Unde illud eleganter dictum est Catonis, qui cum esset consultus a quodam qui sibi a soricibus erosas caligas diceret, respondit non esse illud monstrum, sed vere monstrum habendum fuisse, si sorices a caligis roderentur.

XXI 32. Neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt, qui genethliaci propter natalium dierum considerationes, nunc autem vulgo mathematici vocantur. Nam et ipsi quamvis veram stellarum positionem, cum quisque nascitur, consectentur et aliquando etiam pervestigent, tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum eventa praedicere, nimis errant et vendunt imperitis hominibus miserabilem servitutem. Nam quisque liber ad huiusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam ut servus inde exeat aut Martis aut Veneris vel potius omnium siderum; quibus illi, qui primi erraverunt erroremque posteris propinaverunt, vel bestiarum propter similitudinem vel hominum ad ipsos homines honorandos imposuerunt vocabula. Non enim mirandum est, cum etiam propioribus recentioribusque temporibus sidus, quod appellamus Luciferum, honori et nomini Caesaris Romani dicare conati sunt. Et fortasse factum esset atque isset in vetustatem, nisi avia eius Venus praeoccupasset hoc nominis praedium; neque iure ullo ad heredes traiceret quod numquam viva possederat aut possidendum petiverat. Nam, ubi vacabat locus neque alicuius priorum mortuorum honore tenebatur, factum est quod in rebus talibus fieri solet.

32. *ad domum* P | *procidens* R 33. *timere* R, F M (ex *temere*) | *suspicione* M R m *suspictione* B (corr. *suspect-*) 35. *a* s.s. C 36. *rosas* M S
XXI 2-3. *considerationes dierum* F P R *-nem siderum* B 12. *ad*: *propter* M S 14. *proprioribus* A P, B R (a.c.) 19. *possiderat* B P | *petierat* M P S

tisce nel mettersi le scarpe; tornare a casa se uscendo s'inciampa; quando il vestito è stato rosicchiato dai topi tremare per l'attesa di un male futuro piuttosto che dolersi del danno presente. Donde l'arguta battuta di Catone che, consultato da un tale le cui scarpe erano state rosicchiate dai topi, rispose che non ci vedeva niente di eccezionale, mentre sarebbe stato veramente un prodigio se fossero state le scarpe a rosicchiare i topi.

XXI 32. Non dobbiamo escludere da questo genere di dannosa superstizione neppure quelli che vengono chiamati genetliaci < perché prendono in osservazione i giorni natalizi, e che ora abitualmente sono definiti astrologi. Anche se infatti essi sanno individuare e talvolta anche scrutare la vera posizione delle stelle allorché uno nasce, quando però cercano di trarre di là predizioni che riguardano le nostre azioni o i loro esiti, sbagliano di grosso e vendono a chi è inesperto una miserabile servitù. Uno che è libero quando è entrato da qualcuno di questi astrologi paga per uscirne schiavo o di Marte o di Venere, o addirittura di tutte le stelle, cui gli iniziatori di quest'errore, da loro trasmesso ai discendenti, hanno dato nomi di animali per una certa somiglianza, < o di uomini coll'intenzione di venerarli. Non c'è perciò da stupirsi se in tempi recenti e più vicini a noi hanno cercato di dedicare alla gloria e al nome di Cesare la stella che chiamano Lucifero. Ci sarebbero forse anche riusciti e il nome si sarebbe trasmesso ai posteri se il possesso di questo nome non lo avesse già impegnato la sua antenata Venere, che per altro con nessun diritto avrebbe potuto trasmettere agli eredi ciò che essa mai da viva aveva posseduto o cercato di possedere. Quando in effetti un posto era libero e non era stato occupato dall'onore tributato a qualcuno di quelli che erano morti in precedenza, è avvenuto ciò che di solito avviene in casi di questo genere. Perciò chiamiamo luglio e agosto

XXI 15. Vergilius, *Ecl.* 9, 47

Pro Quintili enim et Sextili mensibus Iulium atque Augustum vocamus de honoribus hominum Iulii Caesaris et Augusti Caesaris nuncupatos, ut facile, qui voluerit, intellegat etiam illa sidera prius sine his nominibus caelo vagata esse; mortuis autem illis quorum honorare memoriam vel coacti sunt homines regia potestate vel placuit humana vanitate, nomina eorum imponentes sideribus eos ipsos sibi mortuos in caelum levare videbantur. Sed quodlibet vocentur ab hominibus, sunt tamen sidera, quae Deus instituit et ordinavit ut voluit; et est certus motus illorum, quo tempora distinguntur atque variantur. Quem motum notare, cum quisque nascitur, quomodo se habeat, facile est per eorum inventas conscriptasque regulas, quos sancta scriptura condemnat dicens: «Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo eius dominum non facilius invenerunt?».

XXII 33. Sed ex ea notatione velle nascentium mores actus eventa praedicere, magnus error et magna dementia est. Et apud eos quidem, qui talia dediscenda didicerunt, sine ulla dubitatione refellitur haec superstitio. Constellationes enim, quas vocant, notatio est siderum, quomodo se habebant, cum ille nasceretur de quo isti miseri a miserioribus consuluntur. Fieri autem potest ut aliqui gemini tam sequaciter fundantur ex utero, ut intervallum temporis inter eos nullum possit adprehendi et constellationum numeris adnotari. Unde necesse est nonnullos geminos easdem habere constellationes, cum paria rerum, vel quas agunt vel quas patiuntur, eventa non habeant, sed plerumque ita disparia ut alius felicissimus alius in-

24. *nuncupatos*: ex *-tor* C 25. *vagata*: *locata* B *fixa* ex *fagata* P 26. *memoriam* om. K 27. *vanitate*: *voluntate* B F, R (s.s. add. *vanitate*) 34. *quas* P 35. *possent*: *-sit* C | *eius* om. B (a.c.) 36. *facilius non* C (a.c.)
XXII 2. *praedicare* C 3. *didicerunt*: *dedic-* A (a.c.) *dederunt* K *dicerentur* corr. *didicerentur* C 5. *habeant* K M S 6. *a miseris* C 7. *autem* om. C (a.c.) 11. *quas* (1): *quos* A K

i mesi di quintile e sestile in onore di Giulio Cesare e di Augusto Cesare che sono stati uomini: così chi vorrà potrà facilmente capire che anche quelle stelle prima hanno vagato per il cielo prive di nome; quando poi venivano a morire personaggi la cui memoria gli uomini o dovevano onorare perché obbligati dalla autorità regia, o lo volevano per compiacere l'umana vanità, ecco che imponendo alle stelle i nomi di quelle persone sembrava loro di innalzare al cielo gli stessi defunti. Ma comunque vengano chiamate dagli uomini, sono stelle che Dio ha stabilito e ordinato secondo la sua volontà, e ben definito è il loro movimento, in base al quale i tempi si distinguono e variano. È facile rilevare in che modo si svolga questo movimento quando uno nasce, perché le sue regole sono state scoperte e messe per iscritto da coloro che la Sacra Scrittura condanna con queste parole: «Se essi hanno potuto sapere tanto da saper valutare il mondo, come mai non hanno trovato più facilmente il suo signore?».

XXII 33. Voler infatti predire, fondandosi su quelle indicazioni, comportamenti azioni avvenimenti è grande errore e grande follia, e tale superstizione viene confutata in modo incontrovertibile da coloro che hanno imparato a disimpararla. Quelle infatti che chiamano costellazioni sono la notazione di come erano collocate le stelle una rispetto all'altra quando è nato qualcuno intorno al quale questi infelici vengono consultati da chi è ancora più infelice. Ma può accadere che due gemelli vengano partoriti tanto immediatamente uno dopo l'altro che tra loro non si possa avvertire e indicare nel calcolo delle costellazioni nessun intervallo di tempo. È perciò inevitabile che alcuni gemelli abbiano le medesime costellazioni, mentre invece non sono affatto uguali gli esiti di ciò che fanno o succede loro ma per lo più talmente diversi che uno sortisce vita quanto mai felice e l'altro la più infelice. Per

30. Gen. 1, 14 34. Sap. 13, 9

felicissimus vivat, sicut Esau et Iacob geminos accepimus natos ita ut Iacob, qui posterior nascebatur, manu plantam praecedentis fratris tenens inveniretur. Horum certe dies atque hora nascentium notari aliter non posset, nisi ut amborum constellatio esset una; quantum autem intersit inter amborum mores facta labores atque successus, scriptura testis est iam ore omnium gentium pervagata.

34. Neque enim ad rem pertinet quod dicunt ipsum momentum minimum atque angustissimum temporis, quod geminorum partum disterminat, multum valere in rerum natura atque caelestium corporum rapidissima velocitate. Etsi enim concedam ut plurimum valeat, tamen in constellationibus a mathematico inveniri non potest, quibus inspectis se fata dicere profitetur. Quod ergo in constellationibus non invenit, quas necesse est unas inspiciat, sive de Iacob sive de eius fratre consulatur, quid ei prodest si distat in caelo, quod temere securus infamat, et non distat in tabula, quam frustra sollicitus intuetur? Quare istae quoque opiniones, quibusdam rerum signis humana praesumptione institutis, ad eadem illa quasi quaedam cum daemonibus pacta et conventa referendae sunt.

XXIII 35. Hinc enim fiet ut occulto quodam iudicio divino cupidi malarum rerum homines tradantur inludendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, inludentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima secundum pulcherrimum ordinem rerum divinae providentiae lege subiecta est. Quibus inlusionibus et deceptionibus evenit ut istis superstitiosis et perniciosis divinatio-

13. *accipimus* P, B F (a.c.) 18. *labores* om. B | *est* om. C (a.c.) | *iam*: *etiam* B F 20. *ad* ante *ipsum* add. C 25. *fata* C K, B M (p.c.): *facta* cett. codd. 27. *una* F R S 29. *non* om. F, C (a.c.) 30. *rebus* C 32. *commenta referenda* P

XXIII 1. *fit* P, M (ex *fiet*) (a.c.) 5. *infirma* M P 7-8. *div-*: *indivinationum* S, M

esempio, di Esaù e Giacobbe, che furono gemelli, sappiamo che, quando nacquero, Giacobbe, nato dopo, teneva con la mano il piede del fratello che lo aveva preceduto. Certo il giorno e l'ora della loro nascita non avrebbero potuto essere contrassegnati se non da una stessa costellazione per tutti e due: eppure il racconto della Scrittura, ormai universalmente noto, testimonia quanto essi furono diversi uno rispetto all'altro per indole azioni traversie ed esiti.

34. Non vale infatti, riguardo alla nostra questione, sostenere che anche quel piccolissimo momento di tempo che intercorre nel parto dei gemelli ha grande importanza in natura, data la straordinaria velocità del movimento dei corpi celesti. Anche infatti ad ammettere che abbia tanta importanza, l'astrologo non ha la capacità di riscontrarlo nelle costellazioni la cui osservazione gli permetterebbe – a quanto dice – di predire il futuro. Ma dato che egli non riscontra questa notazione nelle costellazioni, che sono necessariamente l'unica fonte delle sue osservazioni, se viene consultato sia per Giacobbe sia per Esaù, che ne ricava se l'intervallo c'è in cielo, come afferma con temeraria e falsa sicumera, e non nella tavola che invano scruta ansiosamente? Perciò anche queste credenze, in quanto avvalorate da alcuni segni stabiliti dalla presunzione degli uomini, vanno riportate a quei medesimi patti e accordi con i demoni cui sopra abbiamo accennato.

XXIII 35. Ne consegue, per imperscrutabile giudizio di Dio, che gli uomini desiderosi di malfare vengano beffati e ingannati come ha meritato la loro volontà, e che a beffarli e ingannarli siano gli angeli trasgressori ai quali, secondo il mirabile ordine delle < cose voluto dalla divina provvidenza, è soggetta questa parte più < bassa del mondo. A causa delle illusioni e degli inganni di costoro accade che queste divinazioni superstiziose e dannose permettano <

XXII 13. Gen. 25, 25

num generibus multa praeterita et futura dicantur nec aliter accidant quam dicuntur multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris. Hoc genus fornicationis animae salubriter divina scriptura non tacuit neque ab ea sic deterruit animam, ut propterea talia negaret esse sectanda quia falsa dicuntur a professoribus eorum, sed etiam «si dixerint vobis» inquit «et ita evenerit, ne credatis eis». Non enim quia imago Samuhelis mortui Saul regi vera praenuntiavit, propterea talia sacrilegia, quibus imago illa praesentata est, minus exsecranda sunt, aut quia in Actibus apostolorum ventriloqua femina verum testimonium perhibuit apostolis Domini, ideo Paulus apostolus pepercit illi spiritui ac non potius feminam illius daemonii correptione atque exclusione mundavit.

36. Omnes igitur artifices huiusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano, «non quod idolum sit aliquid» ait apostolus «sed quia quae immolant, daemoniis immolant et non Deo; nolo vos socios daemoniorum fieri». Quod autem de idolis et de immolationibus quae honori eorum exhibentur dixit apostolus, hoc de omnibus imaginariis signis sentiendum est, quae vel ad cultum idolorum vel ad creaturam eiusque partes tamquam Deum colendas trahunt vel ad remediorum aliarumque observationum curam pertinent, quae non sunt divinitus ad dilectionem Dei et pro-

9. *accidunt* C | *dicantur* P R | *observatoribus* B 13. *neque*: *nec* M S | *terruit* M S 14. *quia*: *quae* P 15. *inquit* om. C (a.c.) 16. *ne*: *non* F *nec* P 17. *sauli* M P S, C (ex *saul*) m Ma 18. *est* s.s. C 20. *ideo*: *idcirco* A K M S m (recte?) 23. *artif-*: *artes* P R m Ma | *vel* (1) om. C 24. *superstitiones* M P (a.c.) 28. *daemonis* K M 28-9. *fieri daemoniorum* B F P R (= Vulg.) 29. *de* (2) del. C 30. *dicit* K (ut vid.) 31. *sentiendum est* accedit f 32. *ad creat-*: *creaturarum* P

di riferire molti avvenimenti passati e futuri che di fatto accadono proprio come viene detto, e, per chi osserva, molti fatti avvengono proprio in conformità delle loro osservazioni, così che, intrigati da questi risultati, alcuni diventano sempre più curiosi e sempre più si impigliano nei lacci molteplici di questo funestissimo errore. Tale genere di fornicazione dell'anima la Scrittura, che provvede alla nostra salute, non l'ha passato sotto silenzio, ma ne ha distolto l'anima non soltanto vietando di sollecitare le falsità professate da tali persone, ma ordinando anche di non credere se le loro predizioni si avverano. Anche se l'immagine del < defunto Samuele predisse il vero al re Saul, non per questo sono meno da esecrare le pratiche sacrileghe con cui quell'immagine fu evocata. E secondo il racconto degli Atti degli apostoli, la donna ventriloqua rese testimonianza vera agli apostoli del Signore, ma non per questo Paolo risparmiò quello spirito, e invece purificò la donna rimproverando e cacciando via il demone.

36. Quindi tutti gli artefici di questa superstizione insieme insulsa e nociva il cristiano li deve assolutamente respingere ed evitare, in quanto sono il prodotto dell'accordo di un'amicizia fedifraga e ingannatrice, risultante dalla scellerata collaborazione di uomini e demoni: «Non che l'idolo sia qualcosa» dice l'apostolo; «ma poiché ciò che offrono in sacrificio l'offrono ai demoni e non a Dio, non voglio che voi vi associate ai demoni». Ciò che l'apostolo ha detto riguardo agli idoli e ai sacrifici che sono offerti in loro onore, dobbiamo estenderlo a tutti i segni immaginari, < che spingono o a prestare culto agli idoli o a venerare la creazione e le sue parti quasi fossero Dio ovvero a darsi cura di rimedi e altre regole. Esse non sono state istituite per volere divino, quasi

XXIII 15. Deut. 13, 2-3 16. 1 Reg. 28, 11-9 19. Act. Ap. 16, 16-8 26. 1 Ep. Cor. 10, 19-20

ximi tamquam publice constituta, sed per privatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum. In omnibus ergo istis doctrinis societas daemonum formidanda atque vitanda est, qui nihil cum principe suo diabolo nisi reditum nostrum claudere atque obserare conantur. Sicut autem de stellis, quas condidit et ordinavit Deus, humanae et deceptoriae coniecturae ab hominibus institutae sunt, sic etiam de quibusque nascentibus vel quoquo modo divinae providentiae administratione existentibus rebus multi multa humanis suspicionibus quasi regulariter coniectata litteris mandaverunt, si forte insolite acciderint, tamquam si mula pariat aut fulmine aliquid percutiatur.

XXIV 37. Quae omnia tantum valent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt. Quae tamen plena sunt omnia pestiferae curiositatis, cruciantis sollicitudinis, mortiferae servitutis. Non enim quia valebant animadversa sunt, sed animadvertendo atque signando factum est ut valerent: et ideo diversis diverse proveniunt secundum cogitationes et praesumptiones suas. Illi enim spiritus, qui decipere volunt, talia procurant cuique, qualibus eum irretitum per suspiciones et consensiones eius vident. Sicut enim, verbi gratia, una figura litterae, quae decusatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos valet, non natura sed placito et consensione significandi, et ideo qui utramque linguam novit, si homini graeco velit aliquid significare scribendo, non in ea significatione ponit hanc litteram, in qua eam ponit cum homini scribit latino; et beta uno eodemque sono apud Graecos litterae, apud Latinos hole-

38. *reditum*: *creditum* F, M (a.c.) 39. *conatur* C 40. *ornavit* K 42. *quomodo* f, B F K (a.c.) 44. *coniecta* B | *si*: *sed si* B *nisi* f
XXIV 2. *quadam communi* f 3. *plana* F, B P (a.c.) 6-7. *diverse*: *-sa* B S, M (ex *-sae*) 11. *quae decus-*: *qua de causa sit* B | *daecusatim* C *decausatim* K P *dum satim* (corr. *-tis*) A

in modo ufficiale, per favorire l'amore di Dio e del prossimo, ma < rovinano i cuori degli infelici istigandoli a desiderare per loro privata utilità i beni temporali. Perciò in tutta questa materia d'apprendimento bisogna temere ed evitare la comunanza con i demoni, che insieme col loro capo, il diavolo, a null'altro si adoperano se non a precluderci e sbarrarci il ritorno. Come a proposito < delle stelle, che sono state create e ordinate da Dio, gli uomini hanno codificato una serie di supposizioni umane e ingannevoli, così anche riguardo a tutto ciò che nasce o in qualche modo esiste per cura della provvidenza divina, molti uomini hanno messo per iscritto molte loro congetture pronosticate, quasi a mo' di regole, < sulla base di umane supposizioni, nel caso che qualche cosa si sia verificata in modo insolito: per esempio, se una mula partorisce o un oggetto è colpito dal fulmine.

XXIV 37. Tutti questi segni valgono nella misura in cui, per la presunzione degli animi, sono associati con i demoni quasi da una lingua comune, e per altro sono pieni di funesta curiosità, tormentosa angoscia, mortifera servitù. Non perché avessero qualche valore sono stati osservati, ma dato che sono stati notati e registrati, per questo hanno assunto valore, e producono effetti diversi sulle diverse persone a seconda delle idee e dei preconcetti di ognuno, perché quegli spiriti ingannatori presentano a ognuno tali segni che sanno poterlo irretire in forza delle sue supposizioni e propensioni. Per esempio, la figura di una lettera che viene segnata a forma di croce significa una cosa per i Greci e un'altra per i Latini non in virtù della sua natura ma per convenzione e < accordo sul suo significato; e così uno che conosce ambedue le lingue, se vuole significare qualcosa scrivendo a un greco, non fa < uso di quella lettera con lo stesso significato di quando scrive a un latino; *beta* con uno stesso suono presso i Greci significa una lettera dell'alfabeto e presso i Latini un tipo di verdura; e quando

ris nomen est; et cum dico "lege", in his duabus syllabis aliud graecus, aliud latinus intellegit – sicut ergo hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos movent et, quia diversa consensio est, diverse movent, nec ideo consenserunt in eas homines quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent quia consenserunt in eas, sic etiam illa signa, quibus perniciosa daemonum societas comparatur, pro cuiusque observationibus valent. Quod manifestissime ostendit ritus augurum, qui et antequam observent et posteaquam observata signa tenuerint, id agunt ne videant volatus aut audiant voces avium, quia nulla ista signa sunt nisi consensus observantis accedat.

XXV 38. Quibus amputatis atque eradicatis ab animo christiano, deinceps videndae sunt institutiones hominum non superstitiosae, id est, non cum daemonibus sed cum ipsis hominibus institutae. Namque omnia quae ideo valent inter homines, quia placuit inter eos ut valeant, instituta hominum sunt; quorum partim superflua luxuriosaque instituta sunt, partim commoda et necessaria. Illa enim signa, quae saltando faciunt histriones, si natura, non instituto et consensione hominum valerent, non primis temporibus, saltante pantomimo, praeco praenuntiaret populo Carthaginis quid saltator vellet intellegi. Quod adhuc multi meminerunt senes, quorum relatu haec solemus audire. Quod ideo credendum est, quia nunc quoque, si quis theatrum talium nugarum imperitus intraverit, nisi ei dicatur ab altero quid illi motus significent, frustra totus intentus est. Appetunt tamen omnes quandam similitudinem in si-

21. *ea* P 22. *valent* desinit f 25. *et* (1) om. A K 27. *vocem* C 28. *accedatur* S, M (a.c.)
XXV 2. *deinde* F R 9. *primis*: *in primis* M *primitiis* P (a.c.) *a primis* R (a.c.) 10. *praenuntiaret* C A: *pron-* cett. codd. m Ma | *populis* F P R (cf. IV, XVIII 12) 13-4. *credatur* P 15. *est* om. C | *in* om. B F M S

dico *lege*, in queste due sillabe il greco capisce una cosa e il latino un'altra. Tutti questi significati muovono gli animi in forza del consenso che è invalso nella società di ognuno e li muovono in modo diverso perché diverso è il consenso; né gli uomini si sono accordati su tali significati perché avevano valore di per sé al fine di significare, ma essi hanno valore solo perché su di loro si è formato l'accordo degli uomini: così anche i segni con i quali ci procuriamo la rovinosa associazione con i demoni hanno valore a seconda del modo di osservarli di ognuno. Lo dimostra nel modo più evidente il rito degli auguri: costoro infatti prima di mettersi a osservare e dopo che osservando hanno rilevato alcuni segni non si occupano di vedere uccelli in volo o di ascoltarne le voci, perché tali segni non hanno alcun valore, qualora manchi il consenso di chi osserva.

XXV 38. Recise e sradicate dall'animo del cristiano queste superstizioni, bisogna di seguito esaminare le istituzioni degli uomini che non sono superstiziose, perché sono state istituite d'accordo non con i demoni ma soltanto tra uomini. Sono infatti istituzioni umane tutte quelle che hanno valore tra gli uomini perché essi hanno voluto che avessero valore. Tali istituzioni in parte sono superflue e voluttuarie, in parte utili e necessarie. Per esempio, se quei segni che i ballerini producono danzando avessero valore per natura e non per convenzione e consenso degli uomini, non ci sarebbe stato bisogno che a Cartagine, nei primi tempi di questa istituzione, un banditore spiegasse al popolo, mentre il pantomimo danzava, che cosa egli volesse significare: se ne ricordano ancora molti vecchi, dalla cui bocca apprendiamo il fatto. Dobbiamo perciò ritenere che anche ora, quando va a teatro uno che non ha familiarità con tali sciocchezze, se un altro non gli spiega il significato di quei movimenti, è inutile che egli osservi anche con la massima attenzione. Eppure tutti ricercano una

gnificando, ut ipsa signa, quantum possunt, rebus quae significantur similia sint. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat.

39. In picturis vero et statuis ceterisque huiusmodi simulatis operibus, maxime peritorum artificum, nemo errat, cum similia viderit, ut agnoscat quibus sint rebus similia. Et hoc totum genus inter superflua hominum instituta numerandum est, nisi cum interest quid eorum, qua de causa et ubi et quando et cuius auctoritate fiat. Milia denique fictarum fabularum et falsitatum, quarum mendaciis homines delectantur, humana instituta sunt. Et nulla magis hominum propria, quae a se ipsis habent, existimanda sunt quam quaeque falsa atque mendacia. Commoda vero et necessaria hominum cum hominibus instituta sunt, quaecumque in habitu et cultu corporis ad sexus vel honores discernendos differentia placuit, et innumerabilia genera significationum, sine quibus humana societas aut non omnino aut minus commode geritur: quaeque in ponderibus atque mensuris et nummorum impressionibus vel aestimationibus sua cuique civitati et populo sunt propria, et cetera huiusmodi, quae nisi hominum instituta essent, non per diversos populos varia essent nec in ipsis singulis populis pro arbitrio suorum principum mutarentur. **40.** Sed haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam est fugienda christiano; immo etiam, quantum satis est, intuenda memoriaque retinenda.

XXVI. Adumbrata enim quaedam et naturalibus utcumque similia hominum instituta sunt. Quorum ea quae ad societa-

16. *in quantum* M S 18. *constat* F (a.c.), B (p.c.) 22. *sint*: *in* A, K (qui del.) 28. *quaeque*: *quae* B 31. *ad*: s.s. B om. F 34. *numerorum* C 37. *populis singulis* B F P R 40. *fugienda*: *solummodo facienda* B 41. *in quantum* B R

qualche somiglianza nell'atto di significare, in modo che, per quanto è possibile, i segni siano simili alle cose che vengono da essi significate. D'altra parte, poiché una cosa può essere simile a un'altra in molti modi, questi segni non potrebbero avere valore stabile tra gli uomini, se non si ottiene il consenso. <

39. Osservando pitture e statue e altre imitazioni di questo genere, soprattutto se sono di buoni artisti, nessuno, a vedere l'immagine, sbaglia nel riconoscere a che cosa assomiglia. Tutto questo genere di opere va annoverato tra le istituzioni superflue < degli uomini, a meno che non interessi quale di tali immagini venga fatta, perché dove e quando e per disposizione di chi. Analogamente, sono istituzioni umane gli innumerevoli miti inventa- < ti e falsi, dalle cui menzogne gli uomini traggono diletto: e niente è da ritenere più proprio degli uomini, che essi hanno da sé stessi, che falsità e menzogne. Sono invece istituzioni utili e necessarie, stabilite dall'accordo degli uomini tra loro, tutte quelle che, quanto all'aspetto e all'abbigliamento del corpo, sono state volute per distinguere, con la loro diversità, sesso e dignità, e così ci sono innumerevoli specie di segni, senza i quali la vita associata degli uomini non si potrebbe svolgere affatto o si svolgerebbe meno bene. Tutti i segni che indicano pesi misure conio e valutazione delle monete sono propri di ogni paese e popolo, e così gli altri segni di questo genere: se non fossero stati istituiti dagli uomini, non sarebbero così diversi da popolo a popolo né cambierebbero in ogni popolo ad arbitrio dei governanti. [**40**] Tutta questa parte di istituzioni umane che sono di utilità nella pratica e nelle esigenze della vita il cristiano non la deve affatto fuggire: anzi, per quanto gli occorre, la deve osservare e ritenere nella memoria.

XXVI. Alcune istituzioni umane hanno apparenza di istituzioni naturali e comunque sono loro simili. Quante di esse si valgo-

XXV 27-9. Ev. Io. 8, 44

tem, ut dictum est, daemonum pertinent, penitus repudianda sunt et detestanda; ea vero quae homines cum hominibus habent, assumenda, in quantum non sunt luxuriosa atque superflua, et maxime litterarum figurae, sine quibus legere non possumus, linguarumque varietas, quantum satis est, de qua superius disputavimus. Ex eo genere sunt etiam notae, quas qui didicerunt proprie iam notarii appellantur. Utilia sunt ista nec discuntur inlicite nec superstitione implicant nec luxu enervant, si tantum occupent ut maioribus rebus, ad quas adipiscendas servire debent, non sint impedimento. **XXVII 41.** Iam vero illa quae non instituendo, sed aut transacta temporibus aut divinitus instituta investigando homines prodiderunt, ubicumque discantur, non sunt hominum instituta existimanda. Quorum alia sunt ad sensus corporis, alia vero ad rationem animi pertinentia. Sed illa quae sensu corporis attinguntur, vel narrata credimus vel demonstrata sentimus vel experta conicimus.

XXVIII 42. Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia, plurimum nos adiuvat ad libros sanctos intellegendos, etiamsi praeter ecclesiam puerili eruditione discatur. Nam et per olympiadas et per consulum nomina multa saepe quaeruntur a nobis, et ignorantia consulatus, quo natus est Dominus et quo passus est, nonnullos coegit errare, ut putarent quadraginta sex annorum aetate passum esse Dominum, quia per tot annos aedificatum templum esse dictum est a Iudaeis, quod imaginem dominici cor-

XXVI-XXVII 8. *qui* om. F 10. *superstitiose* R 11. *occupant* P | *ut* om. F 12. *sunt* F P R, B (a.c.) 16. *sensum* B m 17-8. *attingunt* F (*adt-*) R
XXVIII 2. *appellantur* M P, A (a.c.) 4. *pueri* A K 9. *domini* M (a.c.)

no della cooperazione dei demoni – come ho già detto – vanno assolutamente rifiutate e respinte. Quelle invece che gli uomini istituiscono d'accordo con altri uomini, vanno accolte nella misura in cui non sono voluttuarie e superflue. Mi riferisco soprattutto alle lettere dell'alfabeto, senza la cui conoscenza non possiamo leggere, e alle diverse lingue per quanto basta, di cui abbiamo già trattato. Ci si aggiungano le note tachigrafiche, i cui esperti si <
chiamano propriamente notari. Sono istituzioni utili ed è lecito apprenderle perché non ci coinvolgono nelle superstizioni e non ci rammolliscono col lusso, purché ci occupino per quel tanto che non ci impedisca di attendere a impegni di maggiore importanza, al cui espletamento debbono servire. **[XXVII 41]** Non dobbiamo invece ritenere istituzioni umane quelle che gli uomini non hanno istituito bensì hanno divulgato, dovunque le abbiano apprese, indagando sia gli accadimenti passati sia le istituzioni di origine divina. Alcune di queste riguardano i sensi del corpo altre <
la razionalità dell'anima. Quante apprendiamo tramite i sensi corporei, o le crediamo perché ci sono state raccontate o le comprendiamo perché ci sono state dimostrate o le ricaviamo per induzione perché le abbiamo sperimentate.

XXVIII 42. La conoscenza cronologicamente ordinata degli avvenimenti trascorsi, che ci viene da quella che chiamiamo storia, ci è di grande aiuto per la comprensione dei libri sacri, anche <
se l'impariamo al di fuori della Chiesa con l'istruzione scolastica. Per esempio, ricerchiamo spesso molti dati servendoci della cronologia stabilita secondo le olimpiadi e i nomi dei consoli; e l'ignoranza dei consolati sotto i quali il Signore è nato e ha patito ha indotto in errore alcuni, i quali hanno creduto che egli avesse patito a quarantasei anni, dato che, a quanto affermano i giudei, <
in tanti anni era stato edificato il tempio che simboleggiava il cor-

XXVIII 8. Ev. Io. 2, 20

poris habebat. Et annorum quidem fere triginta baptizatum esse retinemus auctoritate evangelica, sed postea quot annos in hac vita egerit, quamquam textu ipso actionum eius animadverti possit, tamen ne alicunde caligo dubitationis oriatur, de historia gentium collata cum evangelio liquidius certiusque colligitur. Tunc enim videbitur non frustra esse dictum quod quadraginta sex annis templum aedificatum sit, ut cum referri iste numerus ad aetatem Domini non potuerit, ad secretiorem instructionem humani corporis referatur, quo indui propter nos non dedignatus est unicus Dei filius, per quem facta sunt omnia.

43. De utilitate autem historiae, ut omittam Graecos, quantam noster Ambrosius quaestionem solvit, calumniantibus Platonis lectoribus et dilectoribus, qui dicere ausi sunt omnes domini nostri Iesu Christi sententias, quas mirari et praedicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse, quoniam longe ante humanum adventum Domini Platonem fuisse negari non potest! Nonne memoratus episcopus, considerata historia gentium, cum reperisset Platonem Hieremiae temporibus profectum fuisse in Aegyptum, ubi propheta ille tunc erat, probabilius esse ostendit quod Plato potius nostris litteris per Hieremiam fuerit imbutus, ut illa posset docere vel scribere quae iure laudantur? Ante litteras enim gentis Hebraeorum, in qua unius Dei cultus eminuit, ex qua secundum carnem venit Dominus noster, ne ipse quidem Pythagoras fuit, a cuius posteris Platonem theologiam didicisse isti adserunt. Ita con-

10. *habeat* A K 12-3. *animadverti*: ex corr. M ex *-rte* P 13. *aliunde* M P R S, B (ex *ali*) Ma 18. *secretiorem* corr. *sacrat-* K | *quod* B F K R, P (ex *quo*) 26-7. *negare* P, R (add. s.s. *-ri*) 27. *nonne*: *nam* B 31. *ut*: *et* P | *possit* F P 33. *eminuit* C B F P: *-cuit* cett. codd. m 34. *ne*: *nec* B M S, C (a.c.) m

po del Signore. Quanto a noi, sull'autorità del Vangelo affermiamo che il Signore è stato battezzato all'età di circa trent'anni; ma quanti anni abbia vissuto dopo, anche se lo possiamo congetturare esaminando la trama delle sue azioni, tuttavia, per evitare che di qui sorga qualche ombra di dubbio, lo ricaviamo con maggiore evi- <
denza e sicurezza mettendo a confronto le testimonianze dei Vangeli con la storia profana. Capiremo allora che non senza ragione è stato detto che il tempio era stato costruito in quarantasei anni, nel senso che, se anche questo numero non può essere riferito all'età del Signore, esso però fa riferimento a una più intima struttura del corpo umano che l'unico figlio di Dio, per opera del quale sono state fatte tutte le cose, si è degnato di rivestire per noi.

43. Quanto all'utilità che ci viene dalla conoscenza dei fatti storici, per tacere dei Greci, va ricordata una questione molto importante che fu risolta dal nostro Ambrogio in polemica con i < lettori e gli ammiratori di Platone: costoro infatti lanciavano calunnie osando dire che tutti i pensieri enunciati dal signore nostro Gesù Cristo, che essi loro malgrado debbono ammirare e lodare, egli li avrebbe appresi dai libri di Platone, dal momento che questi era indubbiamente vissuto molto tempo prima della sua incarnazione. Il nostro vescovo, esaminando la storia profana, riscontrò che al tempo di Geremia Platone era stato in Egitto, dove allora si trovava il profeta, e così dimostrò essere più probabile che fosse stato proprio Platone ad apprendere le nostre lettere per tramite di Geremia, in modo da poter insegnare e scrivere quei pensieri che ben a ragione vengono lodati. Infatti, prima che fossero stati scritti i testi del popolo ebraico, nel quale per la prima volta si è manifestata la venerazione di un solo Dio e dal quale è disceso secondo la carne il nostro Signore, non era esistito neppure Pitagora, dai cui successori, secondo quanto asseriscono costoro, Platone avrebbe appreso la dottrina concernente la divi-

10. Ev. Luc. 3, 23 19. Ev. Io. 1, 18. 3 33. Ep. Rom. 9, 5

sideratis temporibus fit multo credibilius istos potius de litteris nostris habuisse quaecumque bona et vera dixerunt, quam de Platonis dominum Iesum Christum, quod dementissimum est credere. **44.** Narratione autem historica cum praeterita etiam hominum instituta narrantur, non inter humana instituta ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter, libri autem haruspicum et quaeque similes litterae facienda vel observanda intendunt docere, monitoris audacia, non indicis fide.

XXIX 45. Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita sed praesentia indicantur ignaris. In quo genere sunt quaecumque de locorum situ naturisque animalium lignorum herbarum lapidum aliorumve corporum scripta sunt. De quo genere superius egimus eamque cognitionem valere ad aenigmata scripturarum solvenda docuimus: non ut pro quibusdam signis adhibeantur, tamquam ad remedia vel machinamenta superstitionis alicuius; nam et illud genus iam distinctum ab hoc licito et libero separavimus. Aliud est enim dicere "tritam istam herbam si biberis, venter non dolebit" et aliud est dicere "istam herbam collo si suspenderis, venter non dolebit". Ibi enim probatur contemperatio salubris, hic significatio superstitiosa damnatur. Quamquam ubi praecantationes et invocationes et characteres non sunt, plerumque dubium est utrum res quae alligatur aut quoquo modo adiungitur sanando corpori, vi naturae valeat, quod libere adhibendum est,

38. *dominum nostrum* K P 42. *fieri*: *esse* F | *ordinem* K 43. *enim*: s.s. R om. B | *facta*: *-tura* C 44. *facienda*: *-cere* K 46-7. *audaciae* P (a.c.) *-ciam* B (a.c.)
XXIX 1. *demonstratione* F, B (a.c.) 11. *est* om. F 15. *quomodo* F K P, A (a.c.) 16. *corpore* B P (a.c.)

nità. Considerati perciò questi dati cronologici, appare molto più credibile che siano stati proprio costoro a derivare dai nostri libri tutto ciò che hanno detto di vero e di buono, mentre è somma stoltezza credere che il signore Gesù l'abbia tratto da Platone. [44] Comunque, benché la narrazione dei fatti storici abbia per oggetto anche le passate istituzioni degli uomini, non per questo la storia va annoverata tra le istituzioni umane, dato che i fatti trascorsi, e che perciò non possono non essere accaduti, vanno apprezzati in una trama temporale che Dio ha creato e governa. Altro è infatti raccontare un fatto che è avvenuto, altro insegnare ciò che si deve fare: la storia racconta con fedeltà ciò che è accaduto e così riesce utile, mentre invece i libri degli aruspici e altri più o meno dello stesso genere intendono insegnare ciò che si deve fare e osservare, con la temerarietà di chi dà precetti, non con l'attendibilità di chi espone.

XXIX 45. La narrazione è simile anche alla descrizione, con la < quale si espongono a chi non sa argomenti che riguardano non il passato ma il presente. Rientra in questo genere tutto ciò ch'è stato scritto riguardo alla posizione dei luoghi e alla natura di animali piante erbe pietre e altri corpi, di cui abbiamo trattato già in precedenza, spiegando come queste conoscenze giovino a risolvere varie difficoltà che presentano le Scritture, purché non ce ne serviamo come di segni per rimedi o artifici superstiziosi: del resto, abbiamo già distinto un tale genere da questo di cui ci occupiamo ora, che è lecito e libero. Altro è dire: "Se berrai questa < erba tritata, ti passerà il mal di pancia", e altro è dire: "Se ti metterai al collo questa erba, ti passerà il mal di pancia". Là si approva una cura che fa bene alla salute, qua si disapprova una pratica superstiziosa. D'altra parte, quando non si fa uso di incantesimi, invocazioni e segni magici, molto spesso si resta incerti se gli oggetti che vengono legati o comunque messi a contatto del corpo per guarirlo siano efficaci per virtù naturale, e allora se

an significativa quadam obligatione proveniat, quod tanto prudentius oportet cavere christianum, quanto efficacius prodesse videbitur. Sed ubi latet qua causa quid valeat, quo animo quisque utatur interest, dumtaxat in sanandis vel temperandis corporibus sive in medicina sive in agricultura.

46. Siderum autem cognoscendorum non narratio sed demonstratio est, quorum perpauca scriptura commemorat. Sicut autem plurimis notus est lunae cursus, qui etiam ad passionem Domini anniversarie celebrandam sollemniter adhibetur, sic paucissimis ceterorum quoque siderum vel ortus vel occasus vel alia quaelibet momenta sine ullo sunt errore notissima. Quae per se ipsa cognitio, quamquam superstitione non alliget, non multum tamen ac prope nihil adiuvat tractationem divinarum scripturarum et infructuosa intentione plus impedit, et quia familiaris est perniciosissimo errori fatua fata cantantium, commodius honestiusque contemnitur. Habet autem praeter demonstrationem praesentium, etiam praeteritorum narrationi simile aliquid, quod a praesenti positione motuque siderum et in praeterita eorum vestigia regulariter licet recurrere. Habet etiam futurorum regulares coniecturas non suspiciosas et ominosas sed ratas et certas, non ut ex eis aliquid trahere in nostra facta et eventa temptemus, qualia genethliacorum deliramenta sunt, sed quantum ad ipsa pertinet sidera. Nam sicut is qui computat lunam, cum hodie inspexerit quota sit, et ante quotlibet annos quota fuerit et post quotlibet annos quota futura sit potest dicere, sic de unoquoque siderum qui ea perite computant, respondere consuerunt. De

27. *alia quaelibet*: ex corr. M *aliquaelibet* C 28. *superstitioni* P *-nem* F *-se* R (add. s.s. *-ne*) 31. *fata*: *facta* K, A (a.c.) 34. *narratione* A P, K (a.c.) 35. *in* om. P 36. *regulares*: *regulas* F *saeculares* K 37. *ominosas*: *omnino falsas* F (ex *omin-*) *abominosas* M S *omissas* P 38. *facta* C A K R: *fata* cett. codd. 39. *ad* om. C | *pertinent* P 41. *quodlibet* C A F K R 41-2. *et post... futura sit* om. B | *post quotlibet* M R S: *post quodlibet* C F P *quot postlibet* A K 42. *dicere*: *dinoscere* B 43. *qui ea*: *quia* K

ne può far uso liberamente, ovvero abbiano effetto in virtù di qualche incantesimo. Il cristiano se ne guarderà con tanto maggiore prudenza quanto più quel rimedio sembrerà far effetto. Quando poi non è chiaro per qual motivo un rimedio sia efficace, allora importa la disposizione d'animo con cui uno ne fa uso, almeno quando si tratta della guarigione e della cura dei corpi nell'ambito sia della medicina sia dell'agricoltura.

46. Anche la conoscenza degli astri rientra nell'ambito non della narrazione ma della descrizione: ma la Scrittura dà ben poche notizie di questo genere. Del resto, se sono moltissimi a conoscere il corso della luna, cui si ricorre anche per celebrare ogni anno con solennità la passione del Signore, sono invece pochissimi ad avere esatta notizia del sorgere, del tramontare e degli altri movimenti anche degli altri astri. Di per sé questa conoscenza non ci rende prigionieri della superstizione, ma non giova neppure affatto o quasi allo studio delle Sacre Scritture, anzi ne è d'impedimento per l'inutile interesse che suscita; dato anche che ha una certa affinità col funestissimo errore di quelli che danno insensati presagi, è più utile e dignitoso astenersene. D'altra parte, questa conoscenza, oltre che descrivere cose presenti, dà a vedere qualche somiglianza con la narrazione dei fatti passati, dato che sulla base dell'attuale posizione e movimento degli astri si può risalire con regolarità anche alle tracce dei loro movimenti passati. Il che comporta anche previsioni regolari di fatti futuri, non sulla base di congetture e presagi, ma sicure e ben definite, in modo che di là possiamo tentare di ricavare qualcosa non che interessi ciò che può capitare a noi, quali sono le farneticazioni degli astrologi, ma che riguarda proprio le stelle. Come infatti chi calcola i movimenti della luna, vedendo in quale fase è oggi, può dire quali sono state e quali saranno le fasi passate e future anche di più anni, così chi è capace di calcolare i movimenti degli altri astri può dare su di essi analoghe risposte. Ho esposto così il mio pen-

qua tota cognitione, quantum ad usum eius attinet, quid mihi videretur aperui.

XXX 47. Artium etiam ceterarum, quibus aliquid fabricatur, vel quod remaneat post operationem artificis ab illo effectum sicut domus et scamnum et vas aliquod atque alia huiuscemodi, vel quae ministerium quoddam exhibent operanti Deo sicut medicina et agricultura et gubernatio, vel quarum omnis effectus est actio sicut saltationum et cursionum et luctaminum, harum ergo cunctarum artium de praeteritis experimenta faciunt etiam futura conici: nam nullus earum artifex membra movet in operando, nisi praeteritorum memoriam cum futurorum exspectatione contexat. Harum autem cognitio tenuiter in ipsa humana vita cursimque usurpanda est, non ad operandum, nisi forte officium aliquod cogat, de quo nunc non agimus, sed ad iudicandum, ne omnino nesciamus quid scriptura velit insinuare, cum de his artibus aliquas figuratas locutiones inserit.

XXXI 48. Restant ea quae non ad corporis sensus, sed ad rationem animi pertinent, ubi disciplina regnat disputationis et numeri. Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt, penetranda et dissolvenda, plurimum valet; tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium. Sunt enim multa quae appellantur sophismata, falsae conclusiones rationum et plerumque ita veras imitantes, ut non solum tardos sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant. Proposuit enim quidam dicens ei cum quo loquebatur «quod ego sum, tu non es». At ille consensit; verum enim erat ex

44. *attinet* om. B
XXX 1. *etiam*: *autem* R 4. *quae* om. K | *operante* F P, M (ex *-nti*) 12. *ad* om. F
XXXI 1. *restat* F 2. *disputationes* A

siero circa l'utilità che si può trarre globalmente da questa conoscenza.

XXX 47. Quanto poi alle altre arti che servono alla produzione di qualcosa, sia che ciò rimanga dopo che l'artigiano lo ha prodotto, come case e sedie e recipienti e altro del genere, sia che si collabori all'opera di Dio, come medicina e agricoltura e navigazione, sia là dove tutto l'effetto si esaurisce nell'azione, come danza e corsa e lotta, in tutte queste arti l'esperienza del passato permette di fare previsioni per il futuro, perché nessuno che le pratichi agisce col movimento delle membra se non collega la memoria del passato con la previsione del futuro. Comunque, nella nostra stessa vita di tali arti dobbiamo acquisire conoscenza soltanto superficiale e cursoria, non tanto per praticarle, a meno che non ci costringa qualche esigenza di cui non è il caso di occuparci ora, quanto al fine di valutarle, per non restare del tutto all'oscuro riguardo a ciò che la Scrittura vuole significare, quando introduce qualche espressione simbolica che tratta di queste arti.

XXXI 48. Restano le istituzioni che concernono non i sensi corporei ma la razionalità dell'anima, dove è regina la scienza del ragionamento e del numero: ma la scienza del ragionamento è la < più utile per esaminare e risolvere ogni genere di questioni che si riscontrano nei libri sacri, a patto però di guardarsi dalla smania di polemizzare e dalla puerile ostentazione di trarre in errore l'avversario. Sono molti infatti quelli che chiamiamo sofismi, cioè conclusioni false di ragionamenti che di solito sanno imitare quelle vere in modo da trarre in inganno non solo gli ottusi ma anche gli intelligenti, se fanno poca attenzione. Per esempio, uno che parlava con un tale affermò: «Ciò che sono io, tu non sei», e l'al-

parte vel eo ipso quod iste insidiosus, ille simplex erat. Tum iste addidit «ego autem homo sum». Hoc quoque cum ab illo accepisset, conclusit dicens «tu igitur non es homo». Quod genus captiosarum conclusionum scriptura, quantum existimo, detestatur illo loco ubi dictum est: «Qui sophistice loquitur, odibilis est». Quamquam etiam sermo non captiosus, sed tamen abundantius quam gravitatem decet, verborum ornamenta consectans sophisticus dicitur.

49. Sunt etiam verae conexiones ratiocinationis falsas habentes sententias, quae consecuntur errorem illius cum quo agitur; quae tamen ad hoc inferuntur a bono et docto homine, ut in his erubescens ille cuius errorem consecuntur, eundem relinquat errorem, quia, si in eodem manere voluerit, necesse est etiam illa quae damnat, tenere cogatur. Non enim vera inferebat apostolus, cum diceret: «Neque Christus resurrexit», et illa alia: «Inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides vestra» et deinceps alia; quae omnino falsa sunt, quia et Christus resurrexit et non erat inanis praedicatio eorum qui hoc annuntiabant, nec fides eorum qui hoc crediderant, sed ista falsa verissime conectebantur illi sententiae, qua dicebatur non esse resurrectionem mortuorum. Istis autem falsis repudiatis, quoniam vera erant, si mortui non resurgunt, consequens erit resurrectio mortuorum. Cum ergo sint verae conexiones non solum verarum sed etiam falsarum sententiarum, facile est veritatem conexionum etiam in scholis illis discere, quae praeter ecclesiam sunt. Sententiarum autem veritas in sanctis libris ecclesiasticis vestiganda est.

XXXII 50. Ipsa tamen veritas conexionum non instituta sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel

12. *tunc* m *cum* S 13. *addit* P 16. *ubi* om. P, K (a.c.) 20. *ratiociniis* B *ratiocinantes* P (a.c.) *rationationis* S (a.c.) 33. *erunt* C A B | *non* om. A K 35. *solum*: *enim* P 37. *quae* om. F 38. *investiganda* R, S (ex *vest-*) m Ma

tro fu d'accordo, e in parte l'affermazione era vera, per il fatto stesso che uno era abile a ingannare e l'altro un sempliciotto. Allora quello aggiunse: «Io sono un uomo», e dato che l'altro fu ancora d'accordo, concluse: «Perciò tu non sei un uomo». Tale genere di conclusioni ingannatrici io ritengo che la Scrittura condanni là dove dice: «Chi parla come un sofista è odioso». Per altro, definiamo sofistico anche il discorso non ingannevole, ma più sovrabbondante di quanto richieda la serietà, perché troppo interessato alle ricercatezze verbali.

49. Ci sono anche deduzioni vere quanto al ragionamento, che però contengono giudizi falsi, conseguenza dell'errore di colui col quale si discute. Una persona proba e dotta le deduce affinché colui del cui errore esse sono conseguenza se ne vergogni e si liberi dall'errore, perché, se vi insisterà, dovrà necessariamente accettare anche le conclusioni che condanna. Non deduceva certo una conclusione vera l'apostolo, quando diceva: «Neppure Cristo < è risorto» ovvero: «È vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede» e così via: tutte conclusioni false, perché Cristo è risorto, e non era vana né la predicazione di quelli che annunziavano la risurrezione né la fede di quanti vi avevano creduto: ma queste conclusioni false discendevano nel modo più vero dal giudizio che negava la risurrezione dei morti. Rifiutate perciò queste false conclusioni, che per altro sarebbero vere se effettivamente i morti non risorgessero, ne consegue che i morti risorgono. Poiché dunque si danno deduzioni vere di giudizi non solo veri ma anche falsi, si può facilmente apprendere il modo di fare tali deduzioni anche nelle scuole che sono estranee alla Chiesa. Invece la verità < dei giudizi deve essere ricercata nei libri sacri in uso nella Chiesa.

XXXII 50. Tuttavia il modo giusto di trarre deduzioni non è < stato istituito dagli uomini, ma da loro osservato e fatto conosce-

XXXI 16. Eccli. 37, 23 26. 1 Ep. Cor. 15, 13 27. 1 Ep. Cor. 15, 14

discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. Sicut enim qui narrat ordinem temporum non eum ipse componit, et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit non res ostendit ab hominibus institutas, et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat, sic etiam qui dicit «Cum falsum est quod consequitur, necesse est ut falsum sit quod praecedit», verissime dicit neque ipse facit ut ita sit, sed tantum ita esse demonstrat. Ex hac regula illud est quod de apostolo commemoravimus: praecedit enim non esse resurrectionem mortuorum, quod dicebant illi quorum errorem destruere volebat apostolus; porro illam sententiam praecedentem, qua dicebant non esse resurrectionem mortuorum, necessario sequitur «neque Christus resurrexit»; hoc autem quod sequitur, falsum est: Christus enim resurrexit; falsum est ergo et quod praecedit; praecedit autem non esse resurrectionem mortuorum: est igitur resurrectio mortuorum. Quod totum breviter ita dicitur: si non est resurrectio mortuorum, neque Christus resurrexit; Christus autem resurrexit: est igitur resurrectio mortuorum. Hoc ergo, ut consequenti ablato auferatur etiam necessario quod praecedit, non instituerunt homines sed ostenderunt. Et haec regula pertinet ad veritatem conexionum, non ad veritatem sententiarum.

XXXIII 51. Sed in hoc loco de resurrectione cum ageretur, et regula conexionis vera est et ipsa in conclusione sententia. In falsis autem sententiis conexionis veritas est isto modo: faciamus aliquem concessisse: si animal est coclea, vocem habet.

XXXII 6. *stirpium*: *serpentium* P *stirpium* et s.s. *serpentium* R 8. *aliquam* A K | *instituta* A K 9-10. *sequitur* B R 12. *apostolo paulo* A K M S m 13. *enim* om. P 15. *qua*: *quia* F 18. *et* om. B F 18-9. *praecedit autem*: *praemonentem* K, A (a.c.) 23. *ut* om. M S | *aufertur* M S
XXXIII 1. *ageret* K

re, in modo da poterlo imparare e insegnare, perché fa parte dell'ordinamento razionale delle cose che è perpetuo ed è stato istituito da Dio. Come chi racconta la successione dei tempi non l'ha ordinata lui stesso; e chi descrive la posizione dei luoghi e le nature degli animali, delle piante e delle pietre non descrive cose istituite dagli uomini; e chi fa conoscere le stelle e i loro movimenti fa conoscere cose non istituite da lui o da altro uomo: così anche colui che dice: «Quando una conclusione è falsa, necessariamente è falsa la premessa», dice il vero: non è però lui che lo fa essere così ma si limita a farlo conoscere. Rientra in questa regola il passo dell'apostolo che abbiamo sopra addotto: la premessa era che non c'era risurrezione dei morti secondo quanto affermavano coloro il cui errore l'apostolo voleva confutare; e a quest'affermazione precedente, che i morti non risorgono, segue necessariamente: neppure Cristo è risorto; questa conclusione però è falsa, perché Cristo è risorto: e allora è falsa anche la premessa; la premessa era che non c'è risurrezione dei morti: allora è vero che i morti risorgono. Per dirla in breve: se non c'è la risurrezione dei morti, neppure Cristo è risorto; ma Cristo è risorto, e allora c'è la risurrezione dei morti. Questa regola, che se si toglie la conseguenza necessariamente cade anche la premessa, gli uomini non l'hanno istituita ma soltanto fatta conoscere; e la regola riguarda la verità delle deduzioni, non la verità degli enunciati. <

XXXIII 51. In questo passo, dove si parla della risurrezione, sono veri sia la regola della deduzione sia l'affermazione conclusiva. Quando invece l'enunciato è falso, si dà deduzione vera in questo modo. Ammettiamo che uno abbia accettato questa premessa: se la lumaca è un animale, ha la voce. Ciò concesso, quan-

XXXII 16. 1 Ep. Cor. 15, 13

Hoc concesso, cum probatum fuerit vocem cocleam non habere, quoniam, consequenti ablato, illud quod praecedit aufertur, concluditur non esse animal cocleam. Quae sententia falsa est, sed ex concesso falso vera conclusionis conexio. Veritas itaque sententiae per se ipsam valet, veritas autem conexionis ex eius, cum quo agitur, opinione vel concessione consistit. Ideo autem, ut supra diximus, infertur vera conexione quod falsum est, ut eum, cuius errorem corrigere volumus, paeniteat sensisse praecedentia, quorum consequentia videt esse respuenda. Iam hinc intellegere facile est, sicut in falsis sententiis veras, sic in veris sententiis falsas conclusiones esse posse. Fac enim aliquem proposuisse: si iustus est ille, bonus est, et esse concessum; deinde assumpsisse: non est autem iustus; quo item concesso, intulisse conclusionem: non est igitur bonus. Quae tametsi vera sint omnia, non est tamen vera regula conclusionis. Non enim, sicut ablato consequenti aufertur necessario quod praecedit, ita etiam ablato praecedenti aufertur necessario quod consequitur. Quia verum est cum dicimus: si orator est homo est, ex qua propositione si adsumamus: non est autem orator, non erit consequens cum intuleris: non est igitur homo.

XXXIV 52. Quapropter aliud est nosse regulas conexionum, aliud sententiarum veritatem. In illis discitur quid sit consequens, quid non consequens, quid repugnans. Consequens est: si orator est, homo est; inconsequens: si homo est, orator est; repugnans: si homo est, quadrupes est. Hic ergo de ipsa conexione iudicatur. In veritate autem sententiarum ipsae per se sententiae, non earum conexio consideranda est; sed veris cer-

7. *est animal coclea* M S 8. *concesso*: *consensu* M | *est* post *vera* add. R, A S (ex corr.) m 10. *concessione*: *conesione* C 13. *sensisse*: *concessisse* m | *videtur* S *-dentur* M *-dent* P (a.c.) 14. *sicut*: *sic* F 19. *tametsi*: *tamenetsi* A K M S m *etiam etsi* B | *in* ante *vera* add. P 24. *intulerimus* B F P
XXXIV 2. *dicitur* M S, B (a.c.)

do si sarà dimostrato che la lumaca non ha voce, dato che tolta la conseguenza cade la premessa, se ne ricava che la lumaca non è un animale. Quest'affermazione è falsa, ma posta la falsità della concessione iniziale, la deduzione della conclusione è vera. Perciò la verità degli enunciati ha valore di per sé, invece la verità della deduzione dipende dal punto di vista e dall'assenso dell'interlocutore. Come abbiamo detto sopra, con una deduzione vera ricaviamo una conclusione falsa, affinché colui il cui errore vogliamo correggere si penta di aver accettato una premessa la cui conseguenza deve constatare che va respinta. Già di qui è facile capire che, come da enunciati falsi si possono dedurre conclusioni vere, così da enunciati veri si possono dedurre conclusioni false. Immaginiamo che uno abbia fatto questa premessa: se quel tale è giusto, è buono, e la premessa è stata accettata; poi ha aggiunto: ma non è giusto; e concesso anche questo, conclude: perciò non è buono. Tutte queste proposizioni sono vere, ma non è vero il procedimento con cui si arriva alla conclusione. Se è vero, infatti che, caduta la conseguenza, cade necessariamente la premessa, non è altrettanto vero che, caduta la premessa, cade necessariamente la conseguenza. È vera l'affermazione: se è oratore, è uomo; se però a questa premessa aggiungiamo: ma non è oratore, non potremo concludere: perciò non è uomo.

XXXIV 52. Altro è dunque conoscere le regole delle deduzioni, altro la verità degli enunciati. Con quelle impariamo che cosa sia logicamente conseguente, che cosa non lo sia, che cosa sia contraddittorio. È conseguente: se è oratore, è uomo; non è conseguente: se è uomo, è oratore; è contraddittorio: se è uomo, è quadrupede. Qui dunque giudichiamo della proprietà della deduzione. Quando invece giudichiamo della verità degli enunciati, vanno apprezzati gli enunciati di per sé, non le loro connessioni.

tisque sententiis cum incertae vera conexione iunguntur, etiam ipsae certae fiant necesse est. Quidam autem sic se iactant, cum veritatem conexionum didicerint, quasi sententiarum ipsa sit veritas. Et rursus, quidam plerumque retinentes veram sententiam male se contemnunt, quia leges conclusionis ignorant, cum melior sit qui novit esse resurrectionem mortuorum, quam ille qui novit consequens esse ut, si resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexerit.

XXXV 53. Item scientia definiendi dividendi atque partiendi, quamquam etiam rebus falsis plerumque adhibeatur, ipsa tamen falsa non est neque ab hominibus instituta, sed in rerum ratione comperta. Non enim, quia et fabulis suis eam poetae et opinionibus erroris sui vel falsi philosophi vel etiam haeretici, hoc est falsi christiani, adhibere consuerunt, propterea falsum est neque in definiendo, neque in dividendo aut partiendo aliquid complectendum esse quod ad rem ipsam non pertinet, aut aliquid quod pertinet praetereundum. Hoc verum est, etiam si ea quae definiuntur aut distribuuntur vera non sint. Nam et ipsum falsum definitur, cum dicimus falsum esse significationem rei non ita se habentis ut significatur, sive alio aliquo modo: quae definitio vera est, quamvis falsum verum esse non possit. Possumus etiam dividere dicentes duo esse genera falsi, unum eorum quae omnino esse non possunt, alterum eorum quae non sunt, quamvis esse possint. Nam qui dicit septem et tria undecim esse, id dicit quod omnino esse

8. *incertae* C B R Eug: *-ta* cett. codd. 9. *certae*: *-te* C F K *-ta* P 10. *didicerunt* F 12. *sententiam*: *scientiam* M, S (add. s.s. *sententiam*) | *se* om. C | *condemnant* M (ex corr.) | *legis* P | *conclusiones* P, S (a.c.) 14. *resurrectionem* K *-ctio* ex corr., ut vid., C 15. *resurrexerit* C, R (ex corr.): *-xit* cett. codd. Eug Gr **XXXV** 3. *in* om. R, K (a.c.) 4. *eam*: *ea* P *etiam* K (a.c.) 7. *neque in dividendo* om. B 8. *esse*: *est* B, M (ex *esse*) | *ad* om. P 9. *quod* om. P, K (a.c.) 11. *falsam* (2) B (p.c.) Eug 12. *significatione* A 13. *aliquo*: *quoquo* A K 14. *possumus*: *-sunt* A K M, S (a.c.) 15. *significatione rei* post *falsi* add. A 16. *possunt* K

Ma quando enunciati non certi si collegano con enunciati certi per mezzo di una deduzione vera, anch'essi necessariamente diventano certi. A questo riguardo alcuni si gloriano, quando hanno appreso la verità delle deduzioni, quasi che in essa consista anche la verità degli enunciati; e di contro ci sono altri che di solito sono a conoscenza di enunciati veri, ma a torto hanno cattiva stima di sé, perché non conoscono le regole del ragionamento. È invece migliore colui che sa che c'è la risurrezione dei morti, che non colui il quale sa che è conclusione corretta dire: «se non c'è < la risurrezione dei morti, neppure Cristo è risorto».

XXXV 53. Così la scienza del definire dividere e ripartire, < benché molto spesso ne facciamo uso anche per argomenti falsi, di per sé non è falsa né è stata istituita dagli uomini, ma di essa si è presa conoscenza nell'ordinamento razionale della realtà. Anche se è vero che i poeti se ne servono per le loro finzioni e i falsi filosofi, come anche gli eretici, cioè i falsi cristiani, per i loro errori, non per questo è falso affermare che nel definire dividere e ripartire non si deve comprendere ciò che non riguarda l'argomento e invece non si deve tralasciare ciò che lo riguarda. Quest'affermazione è vera, anche se non è vero ciò che definiamo e ripartiamo. Definiamo così proprio il falso, quando diciamo che il falso consiste nel dire di una cosa ciò che non è così come viene detto o comunque è in altro modo: anche se il falso non può essere vero, però questa definizione di falso è vera. Possiamo anche dividere dicendo che due sono i generi del falso: uno ha come og- < getto cose impossibili, l'altro cose possibili ma che di fatto non sono così. Per esempio, chi dice che sette più tre dà undici dice

non potest; qui autem dicit kalendis, verbi gratia, ianuariis pluisse, tametsi factum non sit, id tamen dicit quod fieri potuerit. Definitio ergo et divisio falsorum potest esse verissima, quamvis falsa ipsa utique vera non sint.

XXXVI 54. Sunt etiam quaedam praecepta uberioris disputationis, quae iam eloquentia nominatur, quae nihilominus vera sunt, quamvis eis possint etiam falsa persuaderi; sed quia et vera possunt, non est facultas ipsa culpabilis sed ea male utentium perversitas. Nam neque hoc ab hominibus institutum est ut caritatis expressio conciliet auditorem, aut, ut facile quod intendit insinuet, brevis et aperta narratio et varietas eius sine fastidio teneat intentos, et ceterae huiusmodi observationes, quae sive in falsis sive in veris causis verae sunt tamen, in quantum vel sciri vel credi aliquid faciunt aut ad expetendum fugiendumve animos movent et inventae potius quod ita se habeant, quam ut ita se haberent institutae.

XXXVII 55. Sed haec pars cum discitur, magis ut proferamus ea quae intellecta sunt, quam ut intellegamus, adhibenda est. Illa vero conclusionum et definitionum et distributionum plurimum intellectorem adiuvat; tantum absit error, quo videntur sibi homines ipsam beatae vitae veritatem didicisse, cum ista didicerint. Quamquam plerumque accidat ut facilius homines res eas assequantur, propter quas assequendas ista discuntur, quam talium praeceptorum nodosissimas et spinosissimas disciplinas. Tamquam si quispiam dare volens praecepta ambulandi moneat non esse levandum posteriorem pe-

19. *tamenetsi* B K m 19-20. *poterit* K *-tuerat* M S
XXXVI 1. *uberioris* K (ex *-ribus*): *-res* C 4. *esse* post *vera* add. M S, s.s. P 10. *ad* om. C B, R (a.c.) | *petendum* P 11. *fugiendumve*: *faciendumve* B 11-2. *quod... haberent*: *quam ita se habeant* S (a.c.)
XXXVII 1. *dicitur* B P R, S (corr. *-cetur*) 4. *intellectorum* C 6. *accedat* C *accidit* B

una cosa che è impossibile; chi invece dice che il primo gennaio ha piovuto, mentre invece non ha piovuto, dice una cosa che avrebbe potuto essere. Perciò definizione e divisione di ciò che è falso possono essere quanto mai vere, anche se il falso non può mai essere vero.

XXXVI 54. Ci sono anche insegnamenti che riguardano un più abbondante modo di discutere che definiamo eloquenza: e anch'essi sono veri, anche se grazie a loro possiamo convincere pure del falso. Ma si può convincere anche del vero, e allora non è questa capacità che è colpevole bensì l'uso distorto che se ne fa. Non sono certo gli uomini ad aver istituito che ci si concili il favore dell'ascoltatore con un'espressione affettuosa o che, per far intendere facilmente il suo messaggio, l'esposizione sia breve e chiara e la varietà nell'esporre avvinca senza annoiare. Anche altri insegnamenti di questo genere, di cui facciamo uso nelle cause sia vere sia false, di per sé sono veri, in quanto fanno conoscere o credere qualcosa o inducono gli animi a desiderarla o a respingerla: gli uomini hanno scoperto che tali insegnamenti hanno questo effetto, non sono stati essi a istituire che lo abbiano.

XXXVII 55. Ma quando apprendiamo questa parte dell'insegnamento, ne dobbiamo far uso più per esprimere ciò che abbiamo compreso che per comprendere. Invece la parte che riguarda conclusioni e definizioni e divisioni è di grandissimo giovamento a chi vuole comprendere: purché si tenga lontano dall'errore per cui gli uomini possono credere di aver appreso proprio la verità della vita beata quando hanno appreso queste regole. D'altra parte, si dà spesso che riusciamo a conseguire i risultati, al cui fine apprendiamo queste regole, più facilmente di quanto apprendiamo proprio tutta questa precettistica, che è tanto intricata e difficile. È come se uno, volendo spiegare come si cammina, avverta che non si deve sollevare il piede posteriore prima di aver posato

dem, nisi cum posueris priorem, deinde minutatim quemadmodum articulorum et poplitum cardines oporteat movere, describat. Vera enim dicit nec aliter ambulari potest; sed facilius homines haec faciendo ambulant, quam animadvertunt cum faciunt, aut intellegunt cum audiunt. Qui autem ambulare non possunt, multo minus ea curant quae nec experiendo possunt adtendere. Ita plerumque citius ingeniosus videt non esse ratam conclusionem quam praecepta eius capit; tardus autem non eam videt, sed multo minus quod de illa praecipitur, magisque in his omnibus ipsa spectacula veritatis saepe delectant quam ex eis in disputando aut iudicando adiuvamur; nisi forte quod exercitatiora reddunt ingenia, si etiam maligniora aut inflatiora non reddant, hoc est ut aut decipere verisimili sermone atque interrogationibus ament aut aliquid magnum, quo se bonis atque innocentibus anteponant, se assecutos putent qui ista didicerint.

XXXVIII 56. Iam vero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inventa. Non enim sicut primam syllabam Italiae, quam brevem pronuntiaverunt veteres, voluit Vergilius et longa facta est, ita quisquam potest efficere, cum voluerit, ut ter terna aut non sint novem aut non possint efficere quadratam figuram aut non ad ternarium numerum tripla sint, ad senarium sesqua, ad nullum dupla, quia intellegibiles numeri semissem non habent. Sive ergo in se ipsis considerentur sive ad figurarum aut ad sonorum aliarumve motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent neque ullo modo

11. *posuerit* R 15. *autem* om. P 18. *ratam*: *raptam* F *ratam ita* R | *tardius* K 21. *diiudicando* C 23-4. *verisimile* P, B F (a.c.) 26. *putant* P, K (a.c., ut vid.) | *didicerunt* m

XXXVIII 5. *cum voluerit* om. B 5-6. *ter terna*: *terrena* P (add. s.s. *ter trina*) S (a.c.) 8. *sesqua* Knöll: *sesq.* C *sesqui* K Ma *sesque* A *sexquae* F, M (ex corr., ut vid.) *ses* B (a.c.) *sescupla* S P, B (p.c.), m Gr *sexcupla* M (in marg.) *sexqua* Eug *sesquatera* R (corr. *sesquaetera*) 8-9. *semisse* C

a terra quello anteriore, e poi descriva dettagliatamente come si debbano muovere le giunture delle articolazioni e delle ginocchia. Tutto quello che dice costui è vero né si può camminare in altro modo: ma per chi cammina è più facile fare così che notarlo, quando lo fa, o capirlo, quando se lo sente dire. Quanti invece non sono in grado di camminare, non si curano affatto di queste regole, che non potrebbero mettere in pratica neppure se cercassero di farlo. Così, il più delle volte chi è intelligente si accorge che una conclusione non è valida più rapidamente di quanto ne capisca le regole; se invece uno è ottuso, non vede quella conclusione, ma tanto meno le regole che si danno in argomento; e in casi di questo genere spesso la presentazione della verità ci appaga più di quanto ne traiamo vantaggio nel discutere e valutare. Valgono comunque a rendere più esercitata l'intelligenza, col rischio però di renderla anche più maliziosa e vanagloriosa, nel senso che qualcuno, appresa questa disciplina, potrebbe dilettarsi a trarre in inganno un altro con discorsi verosimili e interrogazioni, o comunque ritenere di aver conseguito qualcosa di grande per cui si considera migliore rispetto a chi è buono e innocente.

XXXVIII 56. Quanto poi alla scienza dei numeri, anche al più ottuso appare evidente che essa non è stata istituita dagli uomini, ma solo da loro investigata e scoperta. Se la prima sillaba di *Italia*, che anticamente si pronunciava breve, è diventata lunga perché così ha voluto Virgilio, non però così qualcuno, pur volendolo, può fare in modo che tre per tre non dia nove o non possa formare una figura quadrata o non sia il triplo di tre, una volta e mezzo sei, o il doppio di nessun numero, perché i numeri intelligibili non si dividono per due. Sia perciò che i numeri vengano adoperati di per sé sia che se ne faccia uso per le leggi delle figure, dei suoni o di altri movimenti, essi hanno regole immutabili,

XXXVIII 4. Vergilius, *Aen.* I 2.

ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate compertas. **57.** Quae tamen omnia quisquis ita dilexerit, ut iactare se inter imperitos velit et non potius quaerere unde sint vera quae tantummodo vera esse persenserit, et unde quaedam non solum vera sed etiam incommutabilia, quae incommutabilia esse comprehenderit, ac sic ab specie corporum usque ad humanam mentem perveniens, cum et ipsam mutabilem invenerit, quod nunc docta nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem supra se veritatem et mutabilia infra se cetera, ad unius Dei laudem atque dilectionem cuncta convertere, a quo cuncta esse cognoscit, doctus videri potest, esse autem sapiens nullo modo.

XXXIX 58. Quam ob rem videtur mihi studiosis et ingeniosis adulescentibus et timentibus Deum beatamque vitam quaerentibus salubriter praecipi ut nullas doctrinas, quae praeter ecclesiam Christi exercentur, tamquam ad beatam vitam capessendam secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque diiudicent; et si quas invenerint ab hominibus institutas, varias propter diversam voluntatem instituentium et ignotas propter suspiciones errantium, maxime si habent etiam cum daemonibus initam societatem per quarundam significationum quasi quaedam pacta atque conventa, repudient penitus et detestentur, alienent etiam studium a superfluis et luxuriosis hominum institutis. Illa vero instituta hominum, quae ad societatem conviventium valent, pro ipsa vitae huius necessitate non neglegant. In ceteris autem doctrinis quae apud gentes inveniuntur, praeter historiam rerum vel praeteriti temporis vel praesentis ad sensus corporis pertinentium,

12. *ingeniorum* A K 16. *quae incommutabilia* del. K 17. *sic*: *si* B M | *ab*: *a* M R S m 20. *incom-*: *commutabilem* C P | *mutab-*: *immutabilia* P 22. *cuncta*: *coniuncta* C
XXXIX 10. *commenta* P 14. *negant* P

che gli uomini non hanno certo istituito loro, ma hanno scoperto con perspicace intelligenza. [57] Se però uno avrà apprezzato tutte queste discipline per poterne trar vanto in mezzo agli ignoranti, e non piuttosto per ricercare la ragione per cui sono vere quelle cose la cui verità egli avrà soltanto intuito, e la ragione per cui alcune, di cui avrà compreso l'immutabilità, sono non soltanto vere ma anche immutabili; se, innalzandosi dall'aspetto degli esseri corporei alla mente dell'uomo, avrà compreso che questa è mutevole, perché ora sa ora non sa, collocata, com'è, tra la verità immutabile al di sopra e le altre realtà mutevoli al di sotto: qualora non volgerà tutto ciò a lode e amore dell'unico Dio che egli sa essere l'autore di tutte le cose, potrà sembrare dotto, ma certamente non sapiente.

XXXIX 58. Ritengo perciò salutare che ai giovani studiosi, intelligenti e timorati di Dio, che cercano la vita beata, venga insegnato a non dedicarsi con eccessiva confidenza a nessuna delle discipline che vengono insegnate fuori della Chiesa di Cristo, con la fiducia di poter conseguire così la vita beata: le valutino invece con moderazione e attenzione, e quelle che avranno trovato istituite dagli uomini, varie per la diversa intenzione di quelli che le istituirono e non conosciute a causa della diffidenza che suscitano quelli che ne vengono indotti all'errore – è il caso soprattutto di quelle che comportano la cooperazione dei demoni indotta da certi significati sui quali ci si è accordati –, tali discipline rifiutino categoricamente e se ne tengano lontani, e distolgano anche il loro interesse da quelle superflue e voluttuarie che hanno istituito gli uomini; non debbono invece trascurare, a motivo delle esigenze della vita, quelle anch'esse istituite dagli uomini ma che hanno valore per la convivenza sociale. Nelle altre discipline che sono coltivate presso i pagani ritengo che non si trovi alcunché di utile, fatta eccezione per la descrizione dei fatti presenti e passati che concernono i sensi corporei – e vi aggiungiamo anche le arti

quibus etiam utilium artium corporalium experimenta et coniecturae annumerantur, et praeter rationem disputationis et numeri, nihil utile esse arbitror. In quibus omnibus tenendum est: «Ne quid nimis», et maxime in his quae, ad corporis sensus pertinentia, volvuntur temporibus et continentur locis.

59. Sicut autem quidam de verbis omnibus et nominibus hebraeis et syris et aegyptiis, vel si qua alia lingua in scripturis sanctis inveniri potest, quae in eis sine interpretatione sunt posita, fecerunt ut ea separatim interpretarentur, et quod Eusebius fecit de temporum historia propter divinorum librorum quaestiones quae usum eius flagitant, quod ergo hi fecerunt de his rebus, ut non sit necesse christiano in multis propter pauca laborare, sic video posse fieri, si quem eorum qui possunt benignam sane operam fraternae utilitati delectet impendere, ut quoscumque terrarum locos quaeve animalia vel herbas atque arbores sive lapides vel metalla incognita speciesque quaslibet scriptura commemorat, ea generatim digerens, sola exposita litteris mandet. Potest etiam de numeris fieri ut eorum tantummodo numerorum exposita ratio conscribatur, quos divina scriptura meminit. Quorum aliquid aut omnia iam forte facta sunt, sicut multa quae a bonis doctisque christianis elaborata et conscripta non arbitrabamur, invenimus; sed sive propter turbas neglegentium sive propter invidorum occultationes latent. Quod utrum de ratione disputandi fieri possit, ignoro, et videtur mihi non posse, quia per totum textum scripturarum colligata est nervorum vice; et ideo magis ad ambigua solvenda et explicanda, de quibus post loquemur, legentes adiuvat, quam ad incognita signa cognoscenda, de quibus nunc agimus.

29. *si quem eorum*: *si quidem eorum* M *si quidem si quem eorum* S 30. *delectum* M 36. *aliqua* m *alia* B (ex corr., ut vid.) 38. *elab-*: *et laborata* A K | *arbitramur* K M (a.c.) 42. *ad* om. C

utili che dipendono dai sensi corporei e si fondano sull'esperienza e sull'ipotesi – e per le scienze del ragionamento e del numero. < Nell'esercizio di tutte queste discipline bisogna attenersi al detto: «Niente di troppo», soprattutto per quanto riguarda quelle che < interessano i sensi corporei, si svolgono nel tempo e sono delimitate nello spazio.

59. Tutte le parole ebraiche e siriache e egiziane, e se ce ne sono di altra lingua nelle Scritture senza che ne sia dato il significato, alcuni dotti le hanno tradotte separatamente, ed Eusebio ha < scritto un'opera di cronologia per le questioni che nei libri sacri richiedono tale sussidio, e grazie a questa loro attività in siffatti argomenti il lettore cristiano non deve affaticarsi in molti passi delle Scritture a causa di poche difficoltà: allo stesso modo ritengo che chi ne ha la competenza farebbe opera quanto mai meritoria e utile ai fratelli se, ripartendo per generi tutti i nomi sconosciuti di luoghi e animali e piante e alberi e pietre e metalli e di altro genere riportati nella Scrittura, ne metterà per iscritto la spiegazione in libri dedicati soltanto a questi argomenti. Si potrebbe fare questo anche per i numeri, limitandosi a dare la spiegazione soltanto di quelli che sono ricordati nella Sacra Scrittura. Qualcosa di questo genere o, forse, tutto, è stato già fatto, così < come io stesso ho avuto modo di trovare molte di tali opere, di cui non supponevo l'esistenza, elaborate e scritte da buoni e dotti cristiani: ma restano sconosciute o perché la massa dei fedeli se ne disinteressa o perché gli invidiosi le tengono nascoste. Non so invece se si possa fare qualcosa del genere per la scienza del ragio- < namento: non mi sembra per altro possibile, perché essa è compaginata con l'intera struttura delle Scritture a mo' di nervatura, e proprio per questo aiuta il lettore più a risolvere e spiegare le ambiguità di cui tratteremo in seguito, che non a conoscere i segni sconosciuti, di cui ora ci stiamo occupando.

XXXIX 20. Terentius, *Andr.* 61

XL 60. Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit non auctoritate propria sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum.

61. Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus,

XL 3-4. *inuttis* F *invitis* B 7. *de* ante *argento* add. C B Gr | *veste* M P S 10. *nesciente* corr. *-tibus* P | *accomodantibus* B F P R Eug 12-3. *labores* P, A (a.c.?) 14. *divitare* C K *vitare* Ma Eug 22. *separant* A K

XL 60. Quanto a quelli che si chiamano filosofi, se hanno detto cose vere e compatibili con la nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non le dobbiamo temere ma le dobbiamo rivendicare da loro, quasi che non le posseggano legittimamente, per usarne noi. Gli Egiziani non soltanto avevano idoli e imponevano pesanti gravami, che il popolo d'Israele detestava e respingeva, ma possedevano anche suppellettili e ornamenti d'oro e d'argento e vesti, che il popolo uscendo dall'Egitto rivendicò nascostamente a sé per farne uso migliore, agendo non di propria iniziativa ma per comando di Dio; e furono gli stessi Egiziani che, all'oscuro di tutto, affidarono loro questi oggetti di cui non sapevano fare buon uso. Allo stesso modo, tutte le discipline dei pagani non contengono soltanto invenzioni false e superstiziose e gravami faticosi e inutili, che ognuno di noi quando sotto la guida di Cristo esce dalla società dei pagani deve detestare ed evitare; ma contengono anche discipline liberali molto adatte all'esercizio della verità e utilissimi precetti morali; troviamo anche presso di loro alcune affermazioni veritiere sulla venerazione dell'unico Dio. È come oro e argento che essi non hanno prodotto ma hanno estratto, per così dire, dalle miniere della divina provvidenza, che è diffusa dovunque, e di cui fanno uso perverso e offensivo a servizio dei demoni. Quando il cristiano si separa spiritualmente dalla loro società apportatrice di miserie, deve strapparli da loro per volgerli al retto uso della predicazione del Vangelo. Anche i loro vestiti, cioè alcune norme istituite dagli uomini e tuttavia appropriate alla società umana dalla quale in questa vita non possiamo estraniarci, sarà lecito accoglierle e possederle per volgerle all'utilità dei cristiani.

61. Che cos'altro, del resto, hanno fatto molti buoni cristiani? Non vediamo di quanto peso di oro e argento e vesti si è caricato Cipriano, scrittore gradevolissimo e martire beatissimo, quando è uscito dall'Egitto? e Lattanzio? e Vittorino, Ottato,

XL 6. Ex. 3, 21-2; 12, 35-6

Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto innumerabiles Graeci? Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat de quo scriptum est, quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum. Quibus omnibus viris superstitiosa gentium consuetudo et maxime illis temporibus, cum Christi recutiens iugum christianos persequebatur, disciplinas quas utiles habebat, numquam commodaret, si eas in usum colendi unius Dei, quo vanus idolorum cultus exscinderetur, conversum iri suspicarentur: sed dederunt aurum et argentum et vestem suam exeunti de Aegypto populo Dei nescientes quemadmodum illa quae dabant, in Christi obsequium redderentur. Illud enim in Exodo factum sine dubio figuratum est, ut hoc praesignaret, quod sine praeiudicio alterius aut paris aut melioris intellegentiae dixerim.

XLI 62. Sed hoc modo instructus divinarum scripturarum studiosus, cum ad eas perscrutandas accedere coeperit, illud apostolicum cogitare non cesset: «Scientia inflat, caritas aedificat». Ita enim sentit, quamvis de Aegypto dives exeat, tamen, nisi Pascha egerit, salvum se esse non posse. «Pascha» autem «nostrum immolatus est Christus» nihilque magis immolatio Christi nos docet quam illud quod ipse clamat, tamquam ad eos quos in Aegypto sub Pharaone videt laborare: «Venite ad me, qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam. Tollite iugum meum super vos et discite a me quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animis ves-

31. *quanto*: *-tum* F *quanto* s.s. add. *-um* R 32. *prius* M *prior prius* S 34. *in* ante *quibus* add. B F 36-7. *habebant* P Ma 38. *scinderetur* B | *conversum iri* R S, B (p.c.): *conversuiri* C *-siuiri* P *-rsi* A, K (corr. *-rti*) *-suri* F, B (a.c.) *-rti* M (ex corr.) *conversuras vel conversuros* s.s. add. R 38-9. *suspicaretur* B R m 41. *redderentur*: *-retur* B (a.c.) *cederent* m | *enim*: *etiam* P 44. *dixerimus* A
XLI 3. *cessat* P 4. *sentiet* m, B (fort. ex *-at*) *sentit* corr. *-at* M 5. *egerit... pascha* om. C 7. *christi nos*: *christianos* K P 9. *omnes* ante *qui* add. P (= Vulg.) 9-10. *reficiam vos* B P (= Vulg.) 10. *quia* F K P R m (= Vulg.) 11. *animis* C M S, A (a.c.): *-abus* cett. codd. Eug m (= Vulg.)

Ilario, per non fare il nome dei viventi? e di quanto peso si sono caricati innumerevoli scrittori greci? Prima di loro lo aveva fatto anche Mosè, il servo di Dio, di cui sta scritto che era stato istruito < in tutta la sapienza degli Egiziani. A tutti costoro i pagani, abituati a vivere superstiziosamente, soprattutto nel tempo in cui rifiutavano il giogo di Cristo e perseguitavano i cristiani non avrebbero mai concesso l'uso delle discipline che ritenevano utili, se avessero sospettato che sarebbero state volte a vantaggio della venerazione dell'unico Dio e all'abolizione del vano culto degli idoli. Eppure consegnarono oro argento e le loro vesti al popolo < di Dio che usciva dall'Egitto, non sapendo in che modo tutto ciò che essi davano sarebbe stato volto a onore di Cristo. Non v'ha dubbio infatti che l'episodio raccontato nell'Esodo abbia prefigu- < rato simbolicamente tutto ciò: lo dico senza però escludere che si possa dare un'altra interpretazione di pari valore e anche migliore.

XLI 62. Ma pur così istruito, chi è desideroso di studiare le Sacre Scritture, quando le avrà accostate per cominciare a esaminarle, mediti incessantemente le parole dell'apostolo: «La scienza < gonfia, l'amore edifica». Così capisce che, anche se è uscito ricco dall'Egitto, se non avrà celebrato la Pasqua non potrà salvarsi. Infatti «quale nostra Pasqua è stato immolato Cristo», e il sacrificio di Cristo niente più ci insegna di quanto egli stesso proclama, come rivolgendosi a quanti vede oppressi in Egitto sotto il < Faraone: «Venite a me, voi che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre ani-

33. Act. Ap. 7, 22 41. 2 Ep. Cor. 10, 5
XLI 3. 1 Ep. Cor. 8, 1 5. 1 Ep. Cor. 5, 7 9. Ev. Matth. 11, 28-30

tris. Iugum enim meum lene est, et sarcina mea levis est»: quibus, nisi mitibus et humilibus corde, quos non inflat scientia sed caritas aedificat? Meminerint ergo eorum, qui Pascha illo tempore per umbrarum imaginaria celebrabant, cum signari postes sanguine agni iuberentur, yssopo fuisse signatos – herba haec humilis et mitis est et nihil fortius et penetrabilius eius radicibus – ut «in caritate radicati et fundati possimus comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum», id est crucem Domini; cuius latitudo dicitur in transverso ligno, quo extenduntur manus; longitudo a terra usque ad ipsam latitudinem, quo a manibus et infra totum corpus affigitur; altitudo a latitudine sursum usque ad summum, quo adhaeret caput; profundum vero, quod terrae infixum absconditur. Quo signo crucis omnis actio christiana describitur: bene operari in Christo et ei perseveranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare. Per hanc actionem purgati valebimus «cognoscere etiam supereminentem scientiae caritatem Christi», qua aequalis est Patri, per quem facta sunt omnia, «ut impleamur in omnem plenitudinem Dei». Est etiam in yssopo vis purgatoria ne, inflante scientia, de divitiis ab Aegypto ablatis superbe aliquid pulmo tumidus anhelet: «Asperges me» inquit «yssopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor. Auditui meo dabis exultationem et laetitiam». Deinde consequenter annectit, ut ostendat purgationem a superbia significari yssopo: «Exultabunt ossa humiliata».

12. *lene*: *leve* F M, K (a.c.) *suave* P (= Vulg.) 14. *meminerit* B F 16. *postes*: *potes* K, A B (a.c.) | *iubentur* P 22. *a* (2) om. F, B (a.c.) 24. *quod* A K M *cui* m om. P 29. *scientiam caritatis* M, S (a.c.) *scientiam caritatem* P, S (p.c.) 30. *est* om. A 33. *asparges* C A Gr Ma *aspargis* P 35. *exult-*: *gaudium* K (= Vulg.) 36. *a sup-*: *superbiae* F 37. *et* ante *exultabunt* add. B m

me, perché il mio giogo è dolce e il mio peso è leggero». A chi si rivolge, se non a quanti sono miti e umili di cuore, che non la scienza gonfia ma l'amore edifica? Ricordino costoro che, quando < in quel tempo gli Israeliti si accingevano a celebrare la Pasqua servendosi di immagini coperte e simboliche, avuto l'ordine di segnare gli stipiti col sangue dell'agnello, lo fecero servendosi dell'issopo, erba bassa e pieghevole, eppure niente è più tenace e penetrante delle sue radici. In tal modo, «radicati e fondati nell'amore, possiamo comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza e la lunghezza e l'altezza e la profondità», cioè la croce del Si- < gnore. Viene definito larghezza il legno trasversale, sul quale sono distese le mani; lunghezza il legno da terra fino alla larghezza, dove dalle mani in giù è inchiodato il corpo; altezza il legno dalla larghezza fino alla sommità, al quale aderisce il capo; profondità il legno che è infitto e nascosto in terra. Con questo segno di croce viene descritta ogni azione del cristiano: bene operare in Cristo, stare uniti a lui con perseveranza, sperare i beni celesti, non profanare i misteri. Purificati da tale azione, saremo in grado di «conoscere l'amore di Cristo che supera ogni scienza», per cui è uguale al Padre egli, per opera del quale sono state fatte tutte le cose, «affinché siamo ricolmi di tutta la pienezza di Dio». L'issopo ha anche capacità di purificare, perché non accada che qualcuno, inorgoglito dalla scienza ricavata dalle ricchezze portate via agli Egiziani, esali come polmone gonfio la sua superbia: «Mi cospargerai di issopo» è scritto «e sarò purificato; mi laverai e diventerò più bianco della neve. Mi farai ascoltare esultanza e gioia»; e subito dopo, per indicare che con l'issopo viene significata la purificazione dalla superbia, aggiunge: «Esulteranno le ossa umiliate».

16. Ex. 12, 22 18. Ep. Eph. 3, 17-8 28. Ep. Eph. 3, 19 30. Ev. Io. 1, 3 33. Ps. 50, 9-10 37. Ps. 50, 10

XLII 63. Quantum autem minor est auri argenti vestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione divitiarum quas postea Hierosolymae consecutus est, quae maxime in Salomone rege ostenduntur, tanta fit cuncta scientia, quae quidem est utilis collecta de libris gentium, si divinarum scripturarum scientiae comparetur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur. Hac igitur instructione praeditum cum signa incognita lectorem non impedierint, mitem et humilem corde, subiugatum leniter Christo et oneratum sarcina levi, fundatum et radicatum et aedificatum in caritate, quem scientia inflare non possit, accedat ad ambigua signa in scripturis consideranda et discutienda, de quibus iam tertio volumine dicere adgrediar, quod Dominus donare dignabitur.

XLII 5. *est* om. P 7. *homo* om. K 7-8. *si utile*: *sicut ille* P 8. *omnia* om. B 9. *multa* A | *et* ante *ea* add. B F 12. *praedictum* A M, B K (a.c.) *peditum* F (a.c.) | *cum*: *cuius* B 15. *quam* P 18. *dignabitur* desinit C

XLII 63. Del resto, per quanto modesta fu la quantità di oro argento e vesti, che gli Israeliti portarono via con sé dall'Egitto, a confronto delle ricchezze che poi accumularono a Gerusalemme, soprattutto quelle che ci vengono presentate in possesso del re Salomone, altrettanto modesta è tutta la scienza utile che si rica- <
va dai libri dei pagani, a confronto della scienza delle Sacre Scritture. Tutto ciò che apprendiamo fuori di esse, se è dannoso vi è condannato, se è utile vi si ritrova. E ognuno, quando vi avrà trovato tutto ciò che di utile ha appreso altrove, vi troverà ancora in maggiore abbondanza ciò che non trova affatto altrove e che apprende solo nella mirabile profondità e umiltà delle Scritture. Quando dunque i segni sconosciuti non saranno più di impedi- <
mento al lettore così istruito, egli, mite e umile di cuore, sottomesso al dolce giogo di Cristo e gravato dal suo peso leggero, fondato e radicato e edificato nell'amore che la scienza non può gonfiare, si accosti a considerare e investigare i segni ambigui della Scrittura. Di essi tratterò nel terzo libro, per quello che il Signore si degnerà di accordarmi.

XLII 4. 3 Reg. 10, 14 sqq.

LIBER TERTIUS

I 1. Homo timens Deum voluntatem eius in scripturis sanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina pietate mansuetus, praemunitus etiam scientia linguarum ne in verbis locutionibusque ignotis haereat, praemunitus etiam cognitione quarundam rerum necessariarum ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur ignoret, adiuvante etiam codicum veritate quam sollers emendationis diligentia procuravit, veniat ita instructus ad ambigua scripturarum discutienda atque solvenda. Ut autem signis ambiguis non decipiatur, quantum per nos instrui potest – fieri autem potest ut istas vias, quas ostendere volumus, tamquam pueriles vel magnitudine ingenii vel maioris inluminationis claritate derideat – sed tamen, ut coeperam dicere, quantum per nos instrui valet, qui eo loco animi est ut per nos instrui valeat, sciat ambiguitatem scripturae aut in verbis propriis esse aut in translatis, quae genera in secundo libro demonstravimus.

II 2. Sed cum verba propria faciunt ambiguam scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus aut pronuntiaveri-

I 3. *praemonitus* F P 4. *praemonitus* F P, B (a.c.) 6. *ignorat* F 8. *ita* om. A K M S 12. *aliquis* ante *derideat* add. B
II 2. *primo vid-*: *providendum* P *primo provid-* M S

LIBRO TERZO

I 1. L'uomo timorato di Dio ne ricerca con impegno la volontà nelle Sacre Scritture. Reso mansueto dalla pietà perché non ami le dispute, provvisto anche della conoscenza delle lingue perché non si trovi in difficoltà alle prese con parole ed espressioni che non conosce, fornito anche della cognizione di talune cose necessarie perché non ne ignori significato e natura quando esse vengono addotte come similitudine, confortato dall'esattezza dei codici ottenuta correggendoli con la più grande cura, così provveduto venga alla discussione e spiegazione dei passi ambigui che si trovano nelle Scritture. Perché non venga tratto in errore da segni ambigui, per quanto io posso istruirlo – ma è possibile che il metodo che gli voglio insegnare egli lo disprezzi come puerile, facendosi forte di superiore intelligenza o di maggiore illuminazione –, tuttavia, come ho già cominciato a dire, per quanto io posso istruire chi è in tale disposizione d'animo da accogliere il mio insegnamento, costui sappia che le Scritture si presentano ambigue sia nelle parole prese in senso proprio sia in quelle che hanno senso traslato: quali siano questi due modi di parlare ho già spiegato nel secondo libro.

II 2. Quando sono le parole prese in senso proprio che rendono ambigua la Scrittura, per prima cosa dobbiamo vedere se non

mus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit, de qua satis egimus cum de rebus in libro primo loqueremur. Quod si ambae, vel etiam omnes si plures fuerint, partes ambiguitatis secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut videamus cuinam sententiae de pluribus, quae se ostendunt, ferat suffragium eamque sibi contexi patiatur.

3. Iam nunc exempla considera. Illa haeretica distinctio: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat», ut alius sit sensus: «Verbum hoc erat in principio apud Deum», non vult Deum Verbum confiteri. Sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de Trinitatis aequalitate praescribitur ut dicamus: «et Deus erat Verbum», deinde subiungamus: «Hoc erat in principio apud Deum». **4.** Illa vero distinctionis ambiguitas neutra parte resistit fidei et ideo textu ipso sermonis diiudicanda est, ubi ait apostolus: «Et quid eligam ignoro, compellor autem ex duobus concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo: multo enim magis optimum; manere in carne necessarium propter vos». Incertum enim utrum «ex duobus concupiscentiam habens» an «compellor autem ex duobus», ut illud adiungatur «concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo». Sed quoniam ita sequitur «multo enim magis optimum», apparet eum eius optimi dicere se habere concupiscentiam, ut cum ex duobus compellatur, alterius tamen habeat concupiscentiam alterius

3. *providerit* P R *praevid-* A K 8. *ambiguitatem* m 12. *ferat* om. B 16. *verbum* post *erat* (1) add. K P, B M (a.c.) | *sensus sit* R m 18. *repellendum* P 24. *multum* F R 26. *enim* A K M S (cf. III, IV 5): *est enim* B F P R Eug Ma Gr *enim est* m 28-9. *sed... sequitur* om. B F 29. *enim* om. B F 30. *se: sed* A S, M (a.c.) | *cum* om. B

abbiamo punteggiato o letto male; se poi uno constata che, pur < osservando con attenzione, resta incerto in che modo si debba interpungere o leggere, ricorra alla norma della retta fede che ha appreso da passi scritturistici di più chiaro significato e dall'autorità della Chiesa, come ho spiegato a sufficienza tra gli argomenti trattati nel primo libro. Se ambedue i modi di interpungere o leggere le parti ambigue del passo – o tutti, se saranno più di due – risulteranno in armonia con la retta fede, allora resta da esaminare il testo dell'espressione ambigua sulla base di quelle che la precedono e la seguono, per vedere a quale dei vari significati proponibili il contesto risulti favorevole e meglio collegato.

3. Consideriamo ora qualche esempio. Il modo di interpunge- < re di cui fanno uso gli eretici: «In principio era il Logos e il Logos era presso Dio, e Dio era», in modo che risulti diverso il significato di «questo Logos era in principio presso Dio», non vuole professare la divinità del Logos. Ma noi dobbiamo rifiutare questo modo di punteggiare, forti della regola di fede che, data l'uguaglianza della Trinità, ci impone di dire: «e il Logos era Dio», e di continuare: «questi era in principio presso Dio». [**4**] Invece, là dove l'apostolo dice: «Non so che cosa scegliere, perché sono stretto tra due alternative, desiderando venire sciolto dal corpo ed essere con Cristo: sarebbe infatti molto meglio; ma è necessario rimanere nella carne per voi», l'ambiguità della punteggiatura non fa difficoltà alla fede in nessuna delle due letture possibili e perciò va valutata prendendo in esame l'intero passo. È incerto infatti se si debba leggere: «Ho desiderio di due cose (*ex duobus*)», ovvero «sono stretto tra due alternative (*ex duobus*)», cui andrebbe aggiunto «desiderando venire sciolto dal corpo ed essere con Cristo». Ma, dato che segue «sarebbe infatti molto < meglio», risulta chiaro che Paolo dice di desiderare questa cosa come molto migliore, sicché, stretto tra due alternative, ne desi-

II 15. Ev. Io. 1, 1-2 22. Ep. Phil. 1, 22-4

necessitatem: concupiscentiam scilicet esse cum Christo, necessitatem manere in carne. Quae ambiguitas uno consequenti verbo diiudicatur, quod positum est "enim"; quam particulam qui abstulerunt interpretes, illa potius sententia ducti sunt, ut non solum compelli ex duobus sed etiam duorum habere concupiscentiam videretur. Sic ergo distinguendum est: «Et quid eligam ignoro; compellor autem ex duobus»; quam distinctionem sequitur «concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo». Et tamquam quaereretur quare huius rei potius habeat concupiscentiam, «multo enim magis optimum» inquit. Cur ergo e duobus compellitur? Quia est manendi necessitas, quam ita subiecit: «Manere in carne necessarium propter VOS».

5. Ubi autem neque praescripto fidei neque ipsius sermonis textu ambiguitas explicari potest, nihil obest secundum quamlibet earum, quae ostenduntur, sententiam distinguere. Veluti est illa ad Corinthios: «Has ergo promissiones habentes, carissimi, mundemus nos ab omni coinquinatione carnis et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei. Capite nos. Nemini nocuimus». Dubium quippe est utrum «mundemus nos ab omni coinquinatione carnis et spiritus», secundum illam sententiam: «ut sit sancta et corpore et spiritu», an: «mundemus nos ab omni coinquinatione carnis», ut alius sit sensus «et spiritus perficientes sanctificationem in timore Dei. Capite nos». Tales igitur distinctionum ambiguitates in potestate legentis sunt.

III **6.** Quaecumque autem de ambiguis distinctionibus diximus, eadem observanda sunt et in ambiguis pronuntiationi-

33. *consequente* P 39. *dissolvendi* K 45. *praescriptio* A M P S, K (a.c.) 46. *textum* P, K (a.c.) | *explicare* P, B (a.c.) 49. *coinq-*: *inquinatione* B Eug Ma *inquinamento* P (= Vulg.) 51. *neminem* F P R, B (a.c.) Ma (= Vulg.) | *nocuimus*: *lesimus* R (add. s.s. *nocuimus*) | *est quippe* B F P R m Ma 52. *inquinatione* B F Eug Ma 54. *inquinatione* B F P R Ma

dera una ma considera l'altra necessaria: desidera cioè essere con Cristo, ma considera necessario rimanere nella carne. L'ambiguità si risolve grazie a "infatti" che segue: perciò i traduttori che hanno eliminato questa particella hanno interpretato piuttosto nel senso che Paolo non solo sembrerebbe stretto tra due alternative ma anche attratto dall'una e dall'altra. Bisogna perciò punteggiare così: «Non so che cosa scegliere, perché sono stretto tra due alternative», e a questa interpunzione fa seguito «desiderando venire sciolto dal corpo ed essere con Cristo»; e quasi richiesto perché desideri proprio questo, egli risponde: «Sarebbe infatti molto meglio». Ma allora perché è stretto tra due alternative? Perché è necessario rimanere, per cui continua «È necessario rimanere nella carne per voi».

5. Dove poi l'ambiguità non può essere risolta né dalla prescrizione della retta fede né dal contesto, nulla vieta di interpungere seguendo quale si voglia delle interpretazioni che si dimostrano possibili. È il caso di questo passo della lettera ai Corinzi: < «Avendo dunque queste promesse, carissimi, purifichiamoci da ogni sozzura della carne e dello spirito, realizzando la santificazione nel timore di Dio. Comprendeteci. Non abbiamo fatto del male a nessuno». È incerto se si debba punteggiare: «Purifichiamoci da ogni sozzura della carne e dello spirito», in armonia con quest'altro passo: «perché sia santa nel corpo e nello spirito», ovvero «Purifichiamoci da ogni sozzura della carne», per intendere in altro senso ciò che segue: «realizzando la santificazione dello spirito nel timor di Dio. Comprendeteci». Questo diverso modo di interpungere è a discrezione del lettore.

III 6. Le osservazioni che abbiamo fatto riguardo alle punteggiature ambigue vanno estese anche alle letture ambigue. Se que-

48. 2 Ep. Cor. 7, 1-2 53. 1 Ep. Cor. 7, 34

bus. Nam et ipsae, nisi lectoris nimia vitientur incuria, aut regulis fidei corriguntur aut praecedentis vel consequentis contextione sermonis, aut si neutrum horum adhibetur ad correctionem, nihilominus dubiae remanebunt, ut, quolibet modo lector pronuntiaverit, non sit in culpa. Nisi enim fides revocet, qua credimus Deum non accusaturum adversus electos suos et Christum non condemnaturum electos suos, potest illud sic pronuntiari: «Quis accusabit adversus electos Dei?», ut hanc interrogationem quasi responsio consequatur: «Deus qui iustificat», et item interrogetur: «Quis qui condemnat?» et respondeatur: «Christus Iesus qui mortuus est». Quod credere quia dementissimum est, ita pronuntiabitur ut praecedat percontatio, sequatur interrogatio. Inter percontationem autem et interrogationem hoc veteres interesse dixerunt, quod ad percontationem multa responderi possunt, ad interrogationem vero aut "non" aut "etiam". Pronuntiabitur ergo ita ut post percontationem, qua dicimus: «Quis accusabit adversus electos Dei?», illud quod sequitur sono interrogantis enuntietur: «Deus qui iustificat?», ut tacite respondeatur "non"; et item percontemur: «Quis qui condemnat?» rursusque interrogemus: «Christus Iesus qui mortuus est, magis autem qui resurrexit, qui est in dextera Dei, qui et interpellat pro nobis?», ut ubique tacite respondeatur "non". At vero illo in loco, ubi ait: «Quid ergo dicemus? Quia gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam», nisi post percontationem, qua dictum est: «Quid ergo dicemus?», responsio subiciatur: «Quia gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam», textus consequens non co-

III 6. *ut*: *aut* P 11. *subsequatur* P m Ma 12. *item* A K M S Eug: *iterum* B F P R m Ma (cf. l. 22) | *quis qui* A F S, M (a.c.): *quis est qui* B R, M (p.c.) *quis* K *quis est* P | *condemnet* (ex *-nat*) R *condempnet* (ex *-nit*) M 15. *quid intersit inter percontari et interrogare* post *interrogatio* add. K, M (del.) 19. *ita* om. P 22. *quis est qui* P R, B (p.c.) *quis* A (corr. *quis qui*) | *condemnat* corr. *-net* R *-net* corr. *-nat* P 23. *interrogemur* P 26. *in* add. ex corr. A om. m 27. *post* om. A B K M S 28. *percontationi* K

ste non risultano troppo alterate a causa dell'incuria del lettore, il senso viene ristabilito in base alla regola di fede o al contesto che precede e segue. Se non si ricorre a nessuno di questi procedimenti per correggere, la lettura resterà incerta, sicché in qualsiasi modo il lettore avrà pronunziato, non gli verrà addebitata la colpa. Per esempio, se non ce l'impedisse la fede per cui crediamo che Dio non accuserà i suoi eletti e Cristo non li condannerà, si potrebbe pronunciare «Chi accuserà gli eletti di Dio?» in modo <
che a questa domanda segua come risposta «Dio che giustifica»; e alla successiva interrogazione «Chi li condanna?» segua la risposta «Cristo Gesù che è morto». Ma credere questo è il sommo della scempiaggine; perciò la lettura sarà fatta in modo che preceda una *percontatio* e segua un'*interrogatio*. Quanto alla differenza tra *percontatio* e *interrogatio*, gli antichi hanno detto che alla *percontatio* si può rispondere in molti modi, mentre all'*interrogatio* soltanto "No" o "Sì". Pronunceremo dunque in modo che, dopo la *percontatio* per cui diciamo «Chi accuserà gli eletti di Dio?», ciò che segue venga pronunciato in tono di *interrogatio*: «Dio che giustifica?», sottintendendo la risposta "No". Alla successiva *percontatio*: «Chi li condanna?» seguirà di nuovo l'*interrogatio*: «Cristo Gesù, che è morto, anzi che è risuscitato, che siede alla destra di Dio, che intercede per noi?», in modo che la risposta sottintesa sia sempre negativa. Invece, nel passo che suona così: «Allora che diremo? Che le genti pagane, che non ricercavano la <
giustizia, hanno conseguito la giustizia», se alla *percontatio*: «Che diremo?» non seguisse la risposta: «Che le genti pagane, che non ricercavano la giustizia, hanno conseguito la giustizia», il testo

III 10. Ep. Rom. 8, 33-4 26. Ep. Rom. 9, 30

haerebit. Qualibet autem voce pronuntietur illud quod Nathanahel dixit: «A Nazareth potest aliquid boni esse», sive adfirmantis, ut illud solum ad interrogationem pertineat quod ait: «A Nazareth?», sive totum cum dubitatione interrogantis, non video quomodo discernatur; uterque autem sensus fidem non impedit.

7. Est etiam ambiguitas in sono dubio syllabarum et haec utique ad pronuntiationem pertinens. Nam quod scriptum est: «Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito», non elucet legenti utrum correpta littera "os" pronuntiet an producta. Si enim corripiat, ab eo quod sunt ossa, si autem producat, ab eo quod sunt ora intellegitur numerus singularis. Sed talia linguae praecedentis inspectione diiudicantur: nam in graeco non *stoma*, sed *oston* positum est. Unde plerumque loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici: «Non est absconditum a te ossum meum», quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est. Sed aliquando dubius syllabae sonus etiam vicino verbo ad eandem sententiam pertinente diiudicatur, sicuti est illud apostoli: «Quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt». Si tantummodo dixisset: «Quae praedico vobis» neque subiunxisset: «sicut praedixi», non nisi ad codicem praecedentis linguae recurrendum esset, ut cognosceremus utrum, in eo quod dixit: "praedico", producenda an corripienda esset syllaba media; nunc autem manifestum est producendam esse: non enim ait "sicut praedicavi" sed «sicut praedixi».

33. *ut*: *vel* P 34. *a*: *e* M 37. *et*: *ut* A 39. *a te os meum*: *a te* om. B *ante os meum* P 44. *oston*: sic in omnibus codd. 45. *est* om. K 47. *ossum*: *os* P, B (a.c.) 50. *sicuti* A K M S Eug: *sicut* B F P R m Gr Ma 51. *sicut*: *-ti et* B F 52. *possidebunt*: *consequentur* K (= Vulg.) 54. *id est graece* post *codicem* add. K. 56. *media syllaba* B F m Ma 58. *vobis* post *praedicavi* add. B R | *vobis* post *praedixi* add. R

che segue non risulterebbe coerente. Quanto poi al modo di pronunciare le parole di Natanaele «Da Nazareth può venire qualcosa di buono», non vedo in che modo si possa distinguere se il tono debba essere affermativo, in modo da pronunciare a mo' di interrogazione soltanto «Da Nazareth?», ovvero completamente dubitativo e interrogativo: ambedue i significati sono in accordo con la fede. <

7. C'è anche ambiguità nel suono dubbio delle sillabe, e anche questo riguarda la pronuncia. Per esempio, nel passo «A te non è nascosto il mio *os*, che tu hai fatto nel segreto» non risulta chiaro al lettore se la sillaba *os* vada pronunciata breve o lunga, perché, se viene pronunciata con la breve, il singolare andrà riferito al plurale *ossa* (ossa), se invece con la lunga, al plurale *ora* (bocche). Ma casi di questo genere si risolvono guardando alla lingua da cui si è tradotto: infatti in greco non c'è στόμα (bocca) ma ὀστοῦν (osso). Perciò spesso il modo corrente e comune di parlare risulta più utile, per significare le cose, che non il purismo dei letterati; e io, facendo uso di un barbarismo, preferirei dire: «A te non è nascosto il mio *ossum*», piuttosto che la pronunzia sia meno chiara perché più correttamente latina. A volte invece la pronuncia incerta di una sillaba viene precisata da una parola vicina che fa parte dello stesso concetto, come, per esempio, nel caso delle parole dell'apostolo: «Riguardo a questo vi predico (*praedico*), come già vi ho predetto (*praedixi*), che chi si comporta in questo modo non otterrà il regno dei cieli». Se Paolo avesse detto soltanto: «vi predico (*praedico*)» e non avesse aggiunto: «come vi ho già predetto (*praedixi*)», non avremmo potuto sapere se *praedico* va pronunciato con la sillaba mediana lunga o breve, a meno di non far ricorso a un esemplare in lingua greca. È chiaro invece che si deve pronunciare con la lunga, perché non ha detto "come ho predicato (*praedicavi*)", ma «come ho predetto (*praedixi*)». <

32. Ev. Io. 1, 46 39. Ps. 138, 15 51. Ep. Gal. 5, 21

IV 8. Non solum autem istae, sed etiam illae ambiguitates quae non ad distinctionem vel ad pronuntiationem pertinent, similiter considerandae sunt, qualis illa est ad Thessalonicenses: «Propterea consolati sumus, fratres, in vobis». Dubium enim utrum "o fratres" an "hos fratres": neutrum autem horum est contra fidem; sed graeca lingua hos casus pares non habet et ideo illa inspecta renuntiatur vocativus, id est "o fratres". Quod si voluisset interpres dicere "propterea consolationem habuimus, fratres, in vobis" minus servitum esset verbis, sed minus de sententia dubitaretur, aut certe adderetur "nostri": nemo enim fere ambigeret vocativum casum esse, cum audiret: "Propterea consolati sumus, fratres nostri, in vobis". Sed iam hoc periculosius permittitur. Ita factum est in illa ad Corinthios, cum ait apostolus: «Cotidie morior, per vestram gloriam, fratres, quam habeo in Christo Iesu». Ait enim quidam interpres: «Cotidie morior, per vestram iuro gloriam», quia in graeco vox iurantis manifesta est sine ambiguo sono. Rarissime igitur et difficillime inveniri potest ambiguitas in propriis verbis, quantum ad libros divinarum scripturarum spectat, quam non aut circumstantia ipsa sermonis, qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum conlatio aut praecedentis linguae solvat inspectio.

V 9. Sed verborum translatorum ambiguitates, de quibus deinceps loquendum est, non mediocrem curam industriamque desiderant. Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Ad hoc enim pertinet quod ait apostolus: «Littera occidit, spiritus autem vivificat». Cum

IV 5. *est* ante *enim* add. B F R m Ma | *utrumque* M S | *autem* om. K 8. *voluerit* F 17. *quia*: *quae* A 21. *cognoscatur* F | *scripturarum* K
V 4. *ad hoc* A K M S: *et ad hoc* B F P R Eug m Gr Ma

IV 8. Vanno similmente considerate non solo le ambiguità di questo genere ma anche quelle che non riguardano né l'interpunzione né la pronuncia, quale, per esempio, questo passo della lettera ai Tessalonicesi: «Per questo ci siamo consolati (*consolati sumus*), fratelli (*fratres*), riguardo a voi»: il dubbio è se *fratres* debba essere inteso come vocativo o come accusativo, dato che nessuna delle due letture è contro la fede. Ma in greco i due casi non sono uguali e perciò, fatto il riscontro, si accerta il vocativo «o fratelli». Se il traduttore avesse preferito dire "Perciò abbiamo avuto consolazione (*consolationem habuimus*), fratelli, riguardo a voi", la traduzione sarebbe stata meno aderente alla lettera del testo ma il senso più chiaro. Oppure avrebbe dovuto aggiungere "nostri", perché nessuno, a sentire "Perciò *consolati sumus fratres nostri*", può dubitare che si tratti di caso vocativo. Ma permettersi licenze di questo genere può riuscire pericoloso, come è accaduto a proposito del passo della lettera ai Corinzi in cui l'apostolo dice: «Ogni giorno muoio per la vostra gloria, fratelli, che ho in Cristo»: un traduttore infatti dice: «Ogni giorno muoio, lo giuro per la vostra gloria», perché in greco è evidente, senza ombra di dubbio, che l'espressione è di uno che giura. In conclusione, nei libri della Sacra Scrittura accade molto di rado e difficilmente che si riscontri nelle parole di senso proprio qualche ambiguità che non possa essere risolta grazie al contesto, da cui risulta chiara l'intenzione dello scrittore, ovvero confrontando le traduzioni o guardando al testo greco.

V 9. Invece le ambiguità provocate dalle parole di senso traslato, di cui ci occuperemo d'ora in poi, richiedono non poca attenzione e applicazione. Innanzitutto bisogna stare attenti a non intendere in senso letterale un'espressione di senso figurato. Proprio a questo si riferiscono le parole dell'apostolo: «La lettera uc-

IV 4. 1 Ep. Thess. 3, 7 14. 1 Ep. Cor. 15, 31
V 5. 2 Ep. Cor. 3, 6

enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est intellegentia, carni subicitur sequendo litteram. Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet neque illud quod proprio verbo significatur, refert ad aliam significationem, sed si "sabbatum" audierit, verbi gratia, non intellegit nisi unum diem de septem, qui continuo volumine repetuntur; et cum audierit "sacrificium", non excedit cogitatione illud quod fieri de victimis pecorum terrenisque fructibus solet. Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.

VI 10. Quae tamen servitus in iudaeo populo longe a ceterarum gentium more distabat, quandoquidem rebus temporalibus ita subiugati erant, ut unus eis in omnibus commendaretur Deus. Et quamquam signa rerum spiritalium pro ipsis rebus observarent, nescientes quo referrentur, id tamen insitum habebant quod tali servitute uni omnium, quem non videbant, placerent Deo. Quam custodiam tamquam sub paedagogo parvulorum fuisse scribit apostolus. Et ideo qui talibus signis pertinaciter inhaeserunt, contemnentem ista Dominum, cum iam tempus revelationis eorum venisset, ferre non potuerunt atque inde calumnias, quod sabbato curaret, moliti sunt principes eorum populusque signis illis tamquam rebus adstrictus non credebat Deum esse vel a Deo venisse qui ea, si-

6. *accipiatur* R 14. *excedet* A K M *excidet* corr. *excedit* S 16. *animi* F P Ma
VI-VII 1. *iudeorum* B *iudeae* M 2. *more*: *morte* A, K M (a.c.) 5. *referentur* K M P 7-8. *paedagogo*: *custodia* P 8-9. *signis* om. K 11. *curasset* M S 12. *populusque*: *populus autem* B | *illis* om. M S 13. *deum christum* B | *qui ea*: *quia* M (a.c.) *quia ea* R

cide, mentre lo spirito dà vita»: se infatti s'intende come detta in senso proprio un'espressione che è figurata, s'intende in modo carnale, né si dà più propriamente morte dell'anima di quando, seguendo il senso letterale, si sottomette alla carne anche ciò che rende l'anima superiore alle bestie, vale a dire l'intelligenza. Chi infatti segue il senso letterale intende le parole traslate come se avessero senso proprio né riferisce ad altro significato ciò che viene significato dal senso letterale: per esempio, se sente "sabbato" < non intende se non uno dei sette giorni che si susseguono con corso regolare; e quando sente "sacrificio" non va col pensiero al < di là del sacrificio che si compie usualmente immolando animali e offrendo i frutti della terra. Insomma, è segno di miserabile schiavitù dell'anima comprendere i segni come se fossero cose e < non riuscire a sollevare l'occhio della mente al di sopra della creatura corporea, per attingere l'eterna luce.

VI 10. Tuttavia nel popolo giudeo questa schiavitù differiva < molto dal costume delle altre genti, perché i giudei erano sottomessi alle cose temporali, in modo però da far valere in tutte il culto di un solo Dio. È vero che apprezzavano i segni delle cose spirituali come se fossero le cose stesse, perché non sapevano a che si riferissero: avevano tuttavia connaturato in loro il privilegio che in tale servitù erano graditi all'unico Dio dell'universo, pur senza vederlo. L'apostolo ne parla come della sorveglianza che sul bambino esercita il pedagogo. E proprio perché erano rimasti tenacemente attaccati a questi segni, quando ormai giunse il tempo in cui il loro significato fu reso manifesto, non hanno potuto accettare il Signore che tali segni non teneva in alcun conto: di qui i capi del popolo lo calunniavano perché guariva di sabbato, e il popolo, attaccato a quei segni quasi fossero cose, non credeva che egli fosse Dio o che fosse venuto da parte di Dio co-

VI-VII 7. Ep. Gal. 3, 24 9. Ev. Matth. 12, 1 sqq., etc. 11. Ev. Luc. 6, 7

cut a Iudaeis observabantur, nollet attendere. Sed qui crediderunt, ex quibus facta est prima ecclesia hierosolymitana, satis ostenderunt quanta utilitas fuerit eo modo sub paedagogo custodiri, ut signa, quae temporaliter imposita erant servientibus, ad unius Dei cultum, qui fecit caelum et terram, opinionem observantium religarent. Namque illi, quia proximi spiritalibus fuerunt (in ipsis enim temporalibus et carnalibus votis atque signis, quamvis quomodo spiritaliter essent intellegenda nescirent, unum tamen didicerant venerari aeternum Deum), tam capaces exstiterunt Spiritus sancti, ut omnia sua venderent eorumque pretium indigentibus distribuendum ante apostolorum pedes ponerent seque totos dedicarent Deo tamquam templum novum, cuius terrenae imagini, hoc est, templo veteri, serviebant.

11. Non enim hoc ullas ecclesias gentium fecisse scriptum est, quia non tam prope inventi erant qui simulacra manufacta deos habebant. **VII.** Et si quando aliqui eorum illa tamquam signa interpretari conabantur, ad creaturam colendam venerandamque referebant. Quid enim mihi prodest simulacrum, verbi gratia, Neptuni non ipsum habendum deum, sed eo significari universum mare vel etiam omnes aquas ceteras, quae fontibus proruunt? Sicut a quodam poeta illorum describitur, si bene recolo, ita dicente:

> «Tu, Neptune pater, cui tempora cana crepanti
> cincta salo resonant, magnus cui perpete mento
> profluit oceanus et flumina crinibus errant».

20. *erant* B 22. *quia* ante *unum* add. P 25. *seseque* P 35. *illorum poeta* M S 36. *dicente*: *dictum* B F, R (add. s.s. *dicente*) 37. *crepant* A, K M (ex *-anti*) 38. *cui* ante *cincta* add. A M | *cuncta* A K M S | *reboant* F | *magno* B | *perpeti* P | *mento*: *mente* F *vento* M S, K (a.c.) A (ex *ventos*)

lui che non voleva intendere quei segni come li osservavano i giudei. Per altro, quanti credettero – e da loro fu costituita a Gerusalemme la prima chiesa – dimostrarono a sufficienza quanto fosse stato utile per loro essere stati tenuti sotto l'autorità del pedagogo, in tale custodia che i segni, imposti temporaneamente a chi ne era schiavo, vincolassero le convinzioni degli osservanti al culto del solo Dio che ha creato il cielo e la terra. Infatti i credenti di allora, in quanto vicini alla condizione spirituale – benché ignorassero in che modo si dovessero comprendere spiritualmente le offerte e i segni temporali e carnali, avevano però imparato a venerare in essi il solo ed eterno Dio –, furono capaci di accogliere lo Spirito santo a punto tale da vendere tutti i propri beni e da offrirne il ricavato agli apostoli perché lo distribuissero ai poveri, mentre essi si dedicavano interamente a Dio, quasi fossero il nuovo tempio, alla cui immagine terrena, cioè il vecchio tempio, pur <
erano ancora asserviti.

11. Non leggiamo invece che qualche chiesa di origine pagana si sia comportata in questo modo, perché non erano altrettanto < vicini alla condizione spirituale coloro che consideravano come dèi le immagini fatte dalla mano dell'uomo. **[VII]** E se talvolta alcuni di costoro cercavano di interpretare quelle immagini come < segni, le riferivano al culto e alla venerazione delle creature. Ma a me che giova se, per esempio, una immagine di Nettuno non viene considerata essa stessa la divinità ma segno che significa tutto il mare o anche tutte le altre acque che scaturiscono dalle sorgenti? Come un loro poeta lo descrive, se ricordo bene, con queste < parole:

«Tu, padre Nettuno, le cui candide tempie risuonano
cinte dal mare strepitante, dal cui mento scorre perennemente
il grande Oceano, mentre i fiumi vagano tra i capelli».

23. Act. Ap. 4, 32 sqq. 37. Poeta ignotus

Haec siliqua intra dulce tectorium sonantes lapillos quatit; non est autem hominum, sed porcorum cibus. Novit quid dicam qui evangelium novit. Quid ergo mihi prodest quod Neptuni simulacrum ad illam significationem refertur, nisi forte ut neutrum colam? Tam enim mihi statua quaelibet, quam mare universum, non est deus. Fateor tamen altius demersos esse qui opera hominum deos putant, quam qui opera Dei: sed nobis unus diligendus et colendus Deus praecipitur, qui fecit haec omnia, quorum illi simulacra venerantur vel tamquam deos vel tamquam signa et imagines deorum. Si ergo signum utiliter institutum pro ipsa re sequi, cui significandae institutum est, carnalis est servitus, quanto magis inutilium rerum signa instituta pro rebus accipere! Quae si retuleris ad ea ipsa, quae his significantur, eisque colendis animum obligaveris, nihilominus servili carnalique onere atque velamine non carebis.

VIII 12. Quam ob rem christiana libertas eos quos invenit sub signis utilibus, tamquam prope inventos, interpretatis signis quibus subditi erant, elevatos ad eas res quarum illa signa sunt, liberavit: ex his factae sunt ecclesiae sanctorum Israhelitarum. Quos autem invenit sub signis inutilibus, non solum servilem operationem sub talibus signis, sed etiam ipsa signa frustravit removitque omnia, ut a corruptione multitudinis simulatorum deorum, quam saepe ac proprie scriptura fornicationem vocat, ad unius Dei cultum gentes converterentur, nec sub ipsis iam signis utilibus serviturae sed exercitaturae potius animum in eorum intellegentia spiritali.

41-2. *dico* P 47. *diligendus unus* M S | *deus*: *dominus deus* S om. A B 48. *quorum illi*: *qui* P 49. *deorum*: *eorum* B 52. *instituta* om. B
VIII 2. *utilibus*: *talibus* B 6. *signa* om. B

È come un baccello che fa risuonare i grani secchi nel suo dolce involucro: ma è cibo di porci, non di uomini. Chi conosce il Vangelo, sa quel che dico. A me che giova che l'immagine di Nettuno, venga riferita a quel significato, se non forse perché non veneri né l'una né l'altro? Perché per me non è dio sia qualsiasi statua sia tutto il mare. Ammetto comunque che sono più profondamente immersi nell'errore quanti ritengono dèi le opere degli uomini che non quanti ritengono dèi le opere di Dio. A noi però viene ordinato di amare e venerare il solo Dio che ha creato tutte queste cose, le cui immagini sono venerate come dèi o come segni e immagini degli dèi. Se dunque è schiavitù carnale assumere il segno, che pure è stato utilmente istituito, in luogo della cosa per significare la quale quel segno è stato istituito, quanto è più grave questa schiavitù se si assumono in luogo delle cose i segni di cose inutili! E anche se riferirai i segni alle cose che da essi sono significati e obbligherai l'animo a venerarle, non per questo sarai libero dal peso e dal velo della schiavitù e della carne.

VIII 12. Perciò la libertà cristiana quanti ha trovato soggetti a segni utili, in quanto vicini a sé, interpretati i segni cui erano soggetti, li ha liberati innalzandoli alla conoscenza delle cose di cui quelli erano segni. Sono costoro che hanno costituito le chiese dei santi di Israele. Quanti poi ha trovato soggetti a segni inutili, ha vanificato e abolito non solo ogni opera servile che veniva effettuata sotto tali segni ma addirittura tutti gli stessi segni, perché i pagani si convertissero dalla corruzione provocata dalla moltitudine di finti dèi, che la Scrittura più volte ed esattamente definisce fornicazione, al culto dell'unico Dio, dove non sarebbero stati assoggettati neppure ai segni utili ma avrebbero esercitato la mente nella loro comprensione spirituale.

41. Ev. Luc. 15, 16

IX 13. Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem, nesciens quid significet; qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cuius vim significationemque intellegit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt. Talis autem homo spiritalis et liber est etiam tempore servitutis, quo carnalibus animis nondum oportet signa illa revelari, quorum iugo edomandi sunt. Tales autem spiritales erant patriarchae ac prophetae, omnesque in populo Israhel per quos nobis Spiritus sanctus ipsa scripturarum et auxilia et solatia ministravit. Hoc vero tempore, posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis inluxit, nec eorum quidem signorum quae iam intellegimus operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu auctissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute sed spiritali potius libertate veneretur. Ut autem litteram sequi et signa pro rebus quae his significantur accipere, servilis infirmitatis est, ita inutiliter signa interpretari male vagantis erroris est. Qui autem non intellegit quid significet signum et tamen signum esse intellegit, nec ipse premitur servitute. Melius est autem vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando a iugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere.

IX 1. *inutili* s.s. *signo* add. R 5. *talia cuncta*: *talia* P (a.c.) *alia omnia* B 7-8. *illa signa* R S 9. *ac prophetae* om. F 10. *sanctus spiritus* A P R 11-12. *resurrectione*: *in -ne* K *resurrectionem* B P S, M (a.c.), R (corr. *per res-*) 15. *facto* F *-cta* P om. B | *auctissima* A K: *acutissima* M S *augustissima* F, R (p.c.), m Gr Ma *angustissima* B P, R (a.c.) 16. *cast-*: *cautissima* B F, R (a.c.) 19. *referatur* F 22. *signa* om. B 25. *utilibus*: *non inutilibus* B 26. *a* om. B | *seductam* B

IX 13. È assoggettato al segno chi compie qualche atto o venera qualche cosa che hanno valore di segni, senza sapere che cosa significhino. Chi invece compie o venera un segno utile istituito da Dio e ne comprende significato ed efficacia, venera non ciò che appare e passa ma proprio ciò cui tutti questi segni vanno riferiti. Un tale uomo è spirituale e libero, anche in tempo di servitù, quando quei segni non vanno ancora rivelati agli animi carnali che dal loro giogo debbono essere resi docili e mansueti: siffatti uomini spirituali sono stati i patriarchi, i profeti e tutti quegli Israeliti per cui tramite lo Spirito santo ci ha provveduto dell'aiuto e del conforto delle Scritture. Ma in questo nostro tempo, in cui grazie alla risurrezione del nostro Signore si è manifestato, brillando chiarissimo, il segnale della nostra libertà, non siamo più gravati dalle opprimenti opere imposte dai segni di cui ormai comprendiamo il significato, ma il Salvatore e l'insegnamento degli apostoli in luogo di molti segni ce ne hanno dato solo pochi, e questi i più facili a realizzare, i più ricchi a comprendere, i più puri a osservare: il sacramento del battesimo e la celebrazione del corpo e del sangue del Signore. Quando uno ne partecipa, essendo stato istruito apprende a che cosa essi vadano riferiti, in modo da venerarli non con servitù carnale ma piuttosto con libertà spirituale. Ma come è proprio della debolezza servile seguire il senso letterale e assumere i segni in luogo delle cose che essi significano, così interpretare i segni in modo inutile è proprio di chi incorre nell'errore perché cerca male. Chi invece non capisce che cosa significhi il segno e tuttavia capisce che è un segno, neppure lui è oppresso dalla schiavitù: è meglio infatti rimanere sotto il peso di segni che non si conoscono ma che sono utili piuttosto che, interpretandoli senza ricavarne utilità, cacciare la testa nel capestro dell'errore dopo averla sottratta al giogo della schiavitù.

X 14. Huic autem observationi, qua cavemus figuratam locutionem, id est translatam, quasi propriam sequi, adiungenda etiam illa est ne propriam quasi figuratam velimus accipere. Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Morum honestas ad diligendum Deum et proximum, fidei veritas ad cognoscendum Deum et proximum pertinet. Spes autem sua cuique est in conscientia propria, quemadmodum se sentit ad dilectionem Dei et proximi cognitionemque proficere. De quibus omnibus primo libro dictum est.

15. Sed quoniam proclive est humanum genus non ex momentis ipsius libidinis sed potius suae consuetudinis aestimare peccata, fit plerumque ut quisque hominum ea tantum culpanda arbitretur, quae suae regionis et temporis homines vituperare atque damnare consuerunt, et ea tantum probanda atque laudanda, quae consuetudo eorum cum quibus vivit admittit, eoque contingit ut, si quid scriptura vel praeceperit quod abhorret a consuetudine audientium vel quod non abhorret culpaverit, si animum eorum iam verbi vinxit auctoritas, figuratam locutionem putent. Non autem praecipit scriptura nisi caritatem nec culpat nisi cupiditatem et eo modo informat mores hominum. Item, si animum praeoccupavit alicuius erroris opinio, quidquid aliter adseruerit scriptura, figuratum homines arbitrantur. Non autem adserit nisi catholicam fidem rebus praeteritis et futuris et praesentibus. Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio: sed omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque robo-

X 1. *qua cavemus*: *quam habemus* B 4. *prius*: *-mus* K M S, A (a.c.) 7. *figuratam* A M P, K (a.c.) 11. *sensit* F 14. *ipsius* om. K 16. *religionis* S, M (*releg-*) 17. *consueverunt* B m 19. *ut* om. K, A (a.c.) 22. *putant* M P S 25. *asserit* F *inseruerit* P | *praefiguratum* F 29-30. *corroborandam* R m *laborandam* S, M (a.c.)

X 14. Alla considerazione che dobbiamo guardarci dall'assumere in senso proprio l'espressione figurata, cioè traslata, va aggiunto che neppure bisogna assumere quella addotta in senso proprio quasi fosse di senso figurato. Bisogna pertanto innanzitutto <
indicare il modo per accertare se l'espressione sia propria o figurata. E in generale il modo è che tutto quanto nelle parole divine non può essere riportato, secondo il senso proprio, né all'onestà dei costumi né alla purezza della fede va riconosciuto come <
espresso in forma figurata, dove l'onestà dei costumi attiene all'a- <
more di Dio e del prossimo e la purezza della fede alla conoscenza di Dio e del prossimo. Quanto alla speranza, ognuno l'ha nella propria coscienza, secondo quanto è consapevole di progredire nell'amore e nella conoscenza di Dio e del prossimo. Ma di questi argomenti abbiamo trattato nel primo libro.

15. Dato però che gli uomini sono inclini a valutare i peccati commisurandoli non all'entità dei desideri cattivi bensì alla forza della propria consuetudine, si dà sovente il caso che uno ritenga meritevoli di condanna soltanto quei comportamenti che solitamente vengono biasimati e condannati nella propria regione e nel proprio tempo, e degni di approvazione e di lode soltanto quelli che ammette la consuetudine degli uomini in mezzo ai quali egli vive. Ne consegue che, là dove la Scrittura o prescrive qualcosa che ripugna alla consuetudine degli ascoltatori o condanna qualcosa che a loro non ripugna, se l'autorità della parola divina or- <
mai vincola la loro coscienza, essi ritengono quell'espressione figurata. Ma la Scrittura non prescrive se non l'amore e non con- <
danna se non la cupidigia, e in questo modo educa i costumi degli uomini. Analogamente, se la mente di uno è già in precedenza condizionata da una qualche convinzione erronea, tutto ciò che di diverso avrà affermato la Scrittura, egli considererà di senso figurato. Ma la Scrittura non afferma se non la retta fede, riferendosi sia al passato sia al presente sia al futuro: racconta il passato, preannuncia il futuro, dimostra il presente; ma tutto ciò ha valo-

randam et cupiditatem vincendam atque exstinguendam valent.

16. Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt. Quae cum exinaniverint animum et ad quandam egestatem perduxerint, in facinora prosilitur, quo removeantur impedimenta flagitiorum aut adiumenta quaerantur. Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficientia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri. Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur.

XI 17. Quidquid ergo asperum et quasi saevum factu dictuque in sanctis scripturis legitur ex persona Dei vel sanctorum eius, ad cupiditatis regnum destruendum valet. Quod si perspicue sonat, non est ad aliud referendum quasi figurate dictum sit, sicuti est apostoli: «Thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua: his quidem, qui secundum sustinentiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus, vitam aeternam; his autem, qui ex contentione sunt et diffidunt veritati credunt autem iniquitati, ira et indignatio. Tri-

32. *deum* P 34. *proximum* P 40. *quo*: *quibus* F P R Eug Gr Ma 42. *quo*: *quod* P R S 43. *beneficientia*: ex *beneficia* K 45. *autem*: *enim* B F P R Ma | *caritas* F

XI 1. *facto* F P S 1-2. *dictoque* P S 4. *ad* om. K, A M (a.c.) | *figurate*: *-tum* M (fort. ex corr.) *figatum* S (a.c.) 5. *illud* post *est* add. B R m *id* add. F | *thesaurizas tibi* A S Eug (cf. ThA n. 43385-6): *-zans tibi* K *-zasti tibi* M *-zat sibi* B F P R Ma

re al fine di alimentare e fortificare l'amore e di vincere e sopprimere la cupidigia.

16. Definisco amore l'inclinazione dell'animo volta a godere di Dio per lui stesso e di sé e del prossimo per Dio; cupidigia invece l'inclinazione dell'animo volta a godere di sé e del prossimo e di qualsiasi essere corporeo non per Dio. Ciò che opera la cupidigia, quando non è infrenata, per corrompere la sua anima e il suo corpo si chiama turpitudine; ciò che invece fa per recar danno ad altri si chiama delitto. In questi due generi rientrano tutti i peccati, ma precede la turpitudine. Quando poi questa avrà estenuato l'animo e lo avrà spinto a una condizione di estremo bisogno, si passa al delitto, onde rimuovere ciò che è d'impedimento alla turpitudine o venire in possesso di ciò che la favorisce. Analogamente, ciò che l'amore fa a suo beneficio si chiama utilità, ciò che fa per giovare al prossimo si chiama beneficenza; e anche qui precede l'utilità, perché nessuno può beneficare il prossimo con ciò che non ha. E quanto più si distrugge il regno della cupidigia, tanto più si accresce il regno dell'amore.

XI 17. Tutto ciò dunque che di sgradevole e, vorrei dire, crudele si legge nelle Sacre Scritture presentato come detto o fatto da Dio o dai suoi santi vale a distruggere il regno della cupidigia. Se è di chiaro significato, non lo dobbiamo riferire ad altro quasi che esprima un senso figurato. È il caso di questo passo dell'apostolo: «Accumuli sopra di te ira per il giorno dell'ira e della manifestazione del giusto giudizio di Dio, che retribuirà ciascuno secondo le sue opere: a coloro che con la perseveranza nel bene operare cercano l'onore la gloria e l'immortalità darà la vita eterna; ma a quanti sono ribelli, non prestano fede alla verità e credono invece all'iniquità, per loro ci sarà ira e indignazione. Tri-

XI 5. Ep. Rom. 2, 5-9

bulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudaei primum et Graeci». Sed hoc ad eos cum quibus evertitur ipsa cupiditas, qui eam vincere noluerunt. Cum autem in homine cui dominabantur, regna cupiditatis subvertuntur, illa est aperta locutio: «Qui autem Iesu Christi sunt, carnem crucifixerunt cum passionibus et concupiscentiis», nisi quia et hic quaedam verba translata tractantur, sicuti est "ira Dei" et "crucifixerunt", sed non tam multa sunt vel ita posita ut obtegant sensum et allegoriam vel aenigma faciant, quam proprie figuratam locutionem voco. Quod autem Hieremiae dicitur: «Ecce constitui te hodie super gentes et regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipes», non dubium quin figurata locutio tota sit, ad eum finem referenda quem diximus.

XII 18. Quae autem quasi flagitiosa imperitis videntur, sive tantum dicta sive etiam facta sunt vel ex Dei persona vel ex hominum quorum nobis sanctitas commendatur, tota figurata sunt, quorum ad caritatis pastum enucleanda secreta sunt. Quisquis autem rebus praetereuntibus restrictius utitur quam sese habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est; quisquis vero sic eis utitur ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat aut flagitiosus est. In omnibus enim talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. Neque ullo modo quisquam sobrius crediderit Domini pedes ita unguento pretioso a

14. *dominabatur* A K M S *dampnabantur* B 16. *carnem* A K M S (= gr; cf. En. ps. 118, 25, 6): *carnem suam* B F P R Eug m Gr Ma (= Vulg.; cf. ThA n. 4673) | *pass-*: *vitiis* B (= Vulg.) 18. *non* om. B F 19. *aenigmata* B F P R 21. *super* ante *regna* add. B P (= Vulg.)
XII-XIII 1. *autem* om. B 5. *qui* F 6. *se* B M S | *temperans* B F R: *intemperans* cett. codd. Eug Gr (cf. comm. ad loc.) 11. *credidit* K

bolazione e angoscia sull'anima di ogni uomo che fa il male, prima sul giudeo e poi sul greco». Ma tutto ciò viene detto a coloro insieme con quali viene distrutta la stessa cupidigia, dato che non l'hanno voluta vincere. Quando invece il regno della cupidigia viene distrutto in un uomo in cui prima dominava, anche qui le parole sono di evidente significato: «Quanti sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e desideri perversi». Per altro, anche in questo passo alcune parole sono adoperate con < senso traslato: è il caso di "ira di Dio" e "hanno crocifisso": non < sono però molte e non così atteggiate da oscurare il senso e proporre un'allegoria o un enigma, cioè quella che definisco propriamente espressione figurata. Invece le parole rivolte a Geremia: < «Ecco, oggi ti ho collocato sopra popoli e regni, perché tu distrugga e sradichi, disperda e annienti» non c'è dubbio che costituiscano per intero un'espressione figurata, da riportare alla finalità che abbiamo detto.

XII 18. Ciò che invece appare vergognoso a chi non è esperto, < sia che la Scrittura lo presenti come soltanto detto sia anche fatto da Dio o da qualche uomo di accreditata santità, tutto questo va inteso come espresso in senso figurato, e questo significato nascosto va messo in chiaro per servire da alimento all'amore. In effetti, chi fa uso più parco dei beni fuggevoli del mondo rispetto alla < consuetudine della gente in mezzo alla quale vive, si comporta da continente o da superstizioso; chi invece ne usa in modo da eccedere i limiti delle abitudini delle persone dabbene del proprio ambiente, o vuole significare copertamente qualcosa oppure è uno svergognato: in tutti i casi di questo genere la colpa sta non nell'uso delle cose ma nel desiderio smodato di chi ne usa. Certamente nessuna persona di buon senso crederà che i piedi del Signore siano stati cosparsi di profumo dalla donna allo stesso mo-

15. Ep. Gal. 5, 24 21. Ier. 1, 10
XII-XIII 11. Ev. Io. 12, 3

muliere perfusos, ut luxuriosorum et nequam hominum solent, quorum talia convivia detestamur. Odor enim bonus fama bona est, quam quisquis bonae vitae operibus habuerit dum vestigia Christi sequitur, quasi pedes eius pretiosissimo odore perfundit. Ita quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est. Alia est quippe in perditis moribus, alia in Osee prophetae vaticinatione coniunctio meretricis nec, si flagitiose in conviviis temulentorum et lascivorum nudantur corpora, propterea in balneis nudum esse flagitium est.

19. Quid igitur locis et temporibus et personis conveniat, diligenter attendendum est, ne temere flagitia reprehendamus. Fieri enim potest ut sine aliquo vitio cuppediae vel voracitatis pretiosissimo cibo sapiens utatur, insipiens autem foedissima gulae flamma in vilissimum ardescat. Et sanius quisque maluerit more Domini pisce vesci quam lenticula, more Esau nepotis Abraham, aut hordeo, more iumentorum. Non enim propterea continentiores nobis sunt pleraeque bestiae, quia vilioribus aluntur escis. Nam in omnibus huiuscemodi rebus non ex earum rerum natura quibus utimur, sed ex causa utendi et modo appetendi vel probandum est vel improbandum quod facimus.

20. Regno terreno veteres iusti caeleste regnum imaginabantur et praenuntiabant. Sufficiendae prolis causa erat uxorum plurium simul uni viro habendarum inculpabilis consuetudo, et ideo unam feminam maritos habere plurimos honestum non erat: non enim eo mulier est fecundior, sed meretricia potius turpitudo vel quaestum vel liberos vulgo quaerere.

14. *quisquis*: *quis* B F (a.c.) *quisque* P 17. *vel in prophetica* P 19. *sic* P R 20. *lasciviorum* F P 22. *tempori* B F K R Ma 24. *cuppediae* F R, B (a.c.): *cupediae* K, B (p.c.) *cuppidiae* A, alii alia 26. *sanus* B F m Ma 32. *et*: *aut* F 34. *terreno*: *aeterno* P 38. *mulier eo* B F P R m Gr Ma 39. *est* post *turpitudo* add. M P S m Gr

do con cui si è soliti fare con quelli delle persone sregolate e amanti del lusso, i cui banchetti di tal genere noi detestiamo. In effetti il buon profumo è la buona reputazione che ha conseguito < con le buone opere chi segue la traccia di Cristo, quasi che ne cosparga i piedi di profumo preziosissimo. Così, ciò che nelle altre persone è sovente turpitudine, in riferimento a Dio o ai profeti è segno di qualcosa d'importante: una cosa è l'unione con una prostituta tra persone depravate, altra quando lo fa il profeta Osea < con vaticinio profetico. Del resto, se è scandaloso denudare il corpo nei banchetti di persone avvinazzate e libidinose, non per questo è di scandalo star nudo nei bagni pubblici.

19. Perciò bisogna considerare attentamente che cosa si adatti alle persone, ai luoghi, alle circostanze, per non biasimare sconsideratamente presunte azioni vergognose: può darsi che una per- < sona saggia mangi cibi ricercati senza voracità e ghiottoneria, mentre lo sciocco si fa trascinare vergognosamente dalla voracità della gola anche per cibi d'infima qualità: ognuno preferirà nutrirsi più sobriamente di pesce, come il Signore, piuttosto che di lenticchie, come Esaù, il nipote di Abramo, o di orzo, come gli animali; e quasi tutte le bestie non sono più continenti di noi per il fatto di nutrirsi di cibo di minor pregio. In tutte le azioni di questo genere l'approvazione o la disapprovazione per ciò che facciamo non dipende dalla natura della cosa di cui facciamo uso, ma dal motivo per cui ne usiamo e dal modo con cui la desideriamo.

20. Gli antichi giusti immaginavano e preannunciavano il regno celeste ispirandosi ai regni di questa terra. Provvedersi di pro- < le sufficiente era motivo che rendeva priva di colpa l'usanza che un solo uomo avesse più mogli, mentre non era onesto che una sola donna avesse più mariti: non così infatti la donna è più feconda, ma è costume degno piuttosto di una prostituta cercare guadagno

15. Vergilius, *Aen.* II 753-4 19. Os. 1, 2 27. Ev. Luc. 24, 42-3 | Gen. 25, 34 35. Vergilius, *Georg.* III 65 36. Gen. 25, 1; 29, 16 sqq.

In huiuscemodi moribus quidquid illorum temporum sancti non libidinose faciebant, quamvis ea facerent quae hoc tempore nisi per libidinem fieri non possunt, non culpat scriptura. Et quidquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie sed etiam figurate ac prophetice acceptum, interpretandum est usque in finem illum caritatis sive Dei sive proximi sive utriusque. Sicut enim talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est, sic animadvertendum est in cetero quoque usu rerum abesse oportere libidinem, quae non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur, sed etiam saepe fines eius egressa foeditatem suam, quae intra claustra morum sollemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. **XIII 21.** Quidquid autem congruit consuetudini eorum cum quibus vita ista degenda vel necessitate imponitur vel officio suscipitur, a bonis et magnis hominibus ad utilitatem et beneficientiam referendum est vel proprie, sicut et nos debemus, vel etiam figurate, sicut prophetis licet.

XIV 22. In quae facta legenda cum incurrunt indocti alterius consuetudinis, nisi auctoritate reprimantur, flagitia putant nec possunt animadvertere totam conversationem suam, vel in coniugiis vel in conviviis vel in vestitu ceteroque humano victu atque cultu, aliis gentibus et aliis temporibus flagitiosum videri. Qua varietate innumerabilium consuetudinum commoti, quidam dormitantes, ut ita dicam, qui neque alto somno stultitiae sopiebantur nec in sapientiae lucem poterant

43. *ibi*: *aliud* B 45. *illud* B P, F R (a.c.) 50. *sola* M S 52. *inter* M m Ma | *suorum* post *morum* add. B F P R 53. *latitabant* A K 56. *beneficiam* K (= XVI 2. 4. II [a.c.]) *-fici* B (ut vid., a.c.)
XIV 4. *vel in coniugiis* om. B | *vel in vest- vel in conv-* F 8. *luce* B F P

o figli promiscuamente. Dati tali costumi, ciò che i santi facevano era usuale al tempo loro ed essi non erano spinti dalla libidine, anche se agivano in modo tale che al tempo nostro non potrebbe essere ispirato se non dalla libidine: perciò la Scrittura non condanna tale comportamento. E quando essa racconta qualcosa di questo genere, assumendolo in senso non solo proprio e storico ma anche figurato e profetico, lo dobbiamo interpretare secondo il fine dell'amore sia di Dio sia del prossimo sia dell'uno e dell'altro. Presso gli antichi Romani era vergognoso vestire una tunica con le maniche e lunga fino ai piedi, e invece ora per chi è di buona condizione è vergognoso, quando indossa la tunica, non averla di tal fatta. Così bisogna stare bene attenti che nell'uso di ogni altra cosa sia assente la libidine: essa infatti non solo abusa indecorosamente delle usanze praticate in quel determinato ambiente, ma sovente ne supera i limiti per mettere in mostra con vergognosa esibizione la propria scostumatezza, che prima nascondeva dietro il riparo di costumi solennemente sanciti. [**XIII 21**] Tutto quanto invece va d'accordo con le usanze di coloro con i quali la necessità ci impone o il dovere ci spinge a vivere insieme, ogni persona retta e generosa lo riferirà all'utilità e alla beneficenza, sia in senso proprio, come dobbiamo fare anche noi, sia in senso figurato, come è permesso fare ai profeti.

XIV 22. Quando lettori inesperti e abituati ad altre usanze incontrano racconti di tal fatta, se non si sentissero vincolati dall'autorità della Scrittura, li riterrebbero vergognosi, senza rendersi conto che tutto il loro modo di comportarsi nel matrimonio, nei banchetti, nel vestire e in tutte le altre usanze del vivere quotidiano sembrano vergognosi ad altri popoli e ad altri tempi. Messi sull'avviso da questa grande varietà di consuetudini diverse, alcuni che, per così dire, dormicchiavano, in quanto, se non erano immersi nel profondo letargo della stoltezza, però non potevano

XIV 8. Vergilius, *Aen.* I 680

evigilare, putaverunt nullam esse iustitiam per se ipsam, sed unicuique genti consuetudinem suam iustam videri: quae cum sit diversa omnibus gentibus, debeat autem incommutabilis manere iustitia, fieri manifestum nullam usquam esse iustitiam. Non intellexerunt, ne multa commemorem, «Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris», nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari. Quae sententia cum refertur ad dilectionem Dei, omnia flagitia moriuntur; cum ad proximi, omnia facinora. Nemo enim vult corrumpi habitaculum suum: non ergo debet corrumpere habitaculum Dei, se ipsum scilicet. Et nemo vult sibi a quoquam noceri: nec ipse igitur cuiquam nocuerit.

XV 23. Sic, eversa tyrannide cupiditatis, caritas regnat iustissimis legibus dilectionis Dei propter Deum, sui et proximi propter Deum. Servabitur ergo in locutionibus figuratis regula huiusmodi, ut tam diu versetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur. Si autem hoc iam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio.

XVI 24. Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans aut utilitatem aut beneficientiam iubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur iubere aut utilitatem et beneficientiam vetare, figurata est. «Nisi manducaveritis» inquit «carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis» facinus vel flagitium videtur iubere: figura est, praecipiens passioni dominicae esse communican-

11. *debet* M S 12-3. *esse iustitiam* om. R *iustitiam* om. P 14. *alii* A K, B (p.c.): *alio* cett. codd. | *ne*: *neque* B (a.c.) *non* M
XV 2. *et* ante *propter* add. B F R 4. *diu versetur*: *diversetur* A *diu diversetur* M
XVI 4. *et*: *aut* m Ma | *vetare*: *vitare* F (a.c.) *vetere* B (a.c.) 5. *et biberitis eius sanguinem* M S (= Vulg.) 7. *figurae* (corr. *-ratae*) P *figurata* M S | *est* A K M S: *ergo* B *est ergo* F P R m *ergo est* Eug Gr Ma | *domini* B F P Ma

neppure restare svegli alla luce della sapienza, hanno ritenuto che non esiste una giustizia in sé, ma che a ogni popolo sembra giusta < la propria consuetudine; e poiché queste sono diverse da gente a gente e invece la giustizia deve essere immutabile, ne risulterebbe che non c'è giustizia da nessuna parte. Non hanno capito, per non dilungarmi troppo, che il precetto «Non fare ad altri quello che non vuoi sia fatto a te» non può assolutamente variare in relazione alla diversità delle loro usanze pagane. Quando riportiamo questo precetto all'amore di Dio, vengono meno tutte le azioni vergognose; quando all'amore del prossimo, tutte quelle delittuose. Nessuno infatti vuole che vada in rovina la sua abitazione: ma allora non deve mandare in rovina l'abitazione di Dio, che è lui stesso. Nessuno vuol ricevere danno da chicchessia: perciò egli stesso non recherà danno ad alcuno.

XV 23. Distrutta così la tirannide della cupidigia, regna l'amore con le giustissime leggi dell'amore di Dio per Dio e del prossimo per Dio. Perciò nell'interpretazione delle espressioni figurate osserveremo la regola di esaminare attentamente ciò che < leggiamo e tanto a lungo finché l'interpretazione non sia indirizzata al regno dell'amore. Se questo significato risulta già dal senso proprio, non si ritenga alcuna espressione di senso figurato.

XVI 24. Se una locuzione imperativa vieta un'azione vergognosa o delittuosa o ne comanda una utile o benefica, essa non ha senso figurato. Se invece sembra prescrivere alcunché di vergognoso o delittuoso ovvero proibire ciò che è utile e benefico, ha senso figurato. Le parole «Se non avrete mangiato la carne del Figlio dell'uomo e non avrete bevuto il suo sangue, non avrete la vita in voi» sembrano prescrivere un'azione turpe e delittuosa: ma hanno senso figurato, perché prescrivono di partecipare alla

13. Tob. 4, 16
XVI 4. Ev. Io. 6, 54

dum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit. Ait scriptura: «Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, potum da illi». Hic nullo dubitante beneficientiam praecipit; sed quod sequitur: «Hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput eius» malivolentiae facinus putes iuberi: ne igitur dubitaveris figurate dictum; et cum possit dupliciter interpretari, uno modo ad nocendum, altero ad praestandum, ad beneficientiam te potius caritas revocet, ut intellegas carbones ignis esse urentes paenitentiae gemitus, quibus superbia sanatur eius qui dolet se inimicum fuisse hominis, a quo eius miseriae subvenitur. Item cum ait Dominus: «Qui amat animam suam, perdet eam», non utilitatem vetare putandus est, qua debet quisque conservare animam suam, sed figurate dictum perdat animam, id est, perimat atque amittat usum eius quem nunc habet, perversum scilicet atque praeposterum, quo inclinatur temporalibus, ut aeterna non quaerat. Scriptum est: «Da misericordi et ne suscipias peccatorem». Posterior pars huius sententiae videtur vetare beneficientiam: ait enim: «Ne suscipias peccatorem»; intellegas ergo "peccatorem" figurate positum pro peccato, ut peccatum eius non suscipias.

XVII 25. Saepe autem accidit ut quisquis in meliore gradu spiritalis vitae vel est vel esse se putat, figurate dicta esse arbitretur quae inferioribus gradibus praecipiuntur, ut, verbi gratia, si caelibem amplexus est vitam et se castravit propter regnum caelorum, quidquid de uxore diligenda et regenda

8. *esse* post *utiliter* add. M S 10. *illum*: *eum* A S, M (ex *illum*) 11. *hic*: *hoc* P | *praecipit*: *-epit* M R S, K (a.c.) B (ex *-ipit*) Eug 12. *congeres* P S, B (p.c.): *-rens* K *-ris* A F M R, B (a.c.) 21. *perdet* K M Eug | *animam*: *eam* P 24. *misericordiam* A B
XVII 1. *accedit* M, A K (a.c.) | *meliori* F P R m Ma 2. *se* om. B | *dictum* M S 3. *in inferioribus* S 5. *regenda et diligenda* M S *habenda et diligenda* B

passione del Signore e di custodire nella memoria il ricordo dolce e salutare che la sua carne è stata crocifissa e trafitta a causa nostra. Dove la Scrittura dice: «Se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere», non c'è dubbio che prescrive un'azione benefica. Ma quel che segue: «Così facendo ammasserai carboni ardenti sulla sua testa» tu potresti credere che comandi un'azione nociva, ispirata da malevolenza: non esiterai perciò a ritenere che l'espressione abbia senso figurato; e potendo interpretare in due modi, nel senso cioè che si debba o nuocere o beneficare un altro, l'amore ti spinga piuttosto a intendere la beneficenza, così da interpretare che i carboni ardenti siano i gemiti di penitenza grazie ai quali viene guarita la superbia di chi si rammarica di essere nemico di colui che ora lo soccorre nella sua miseria. Allo stesso modo, quando il Signore dice: «Chi ama la sua anima, la manderà in rovina», non dobbiamo credere che egli vieti quell'utilità in grazia della quale ognuno deve conservare la propria anima, ma piuttosto che «manderà in rovina l'anima» sia stato detto in senso figurato, cioè, che bisogna smettere di farne < l'uso che se ne fa adesso, in modo perverso e disordinato, per cui essa è rivolta ai beni temporali e trascura quelli eterni. È scritto: «Da' a chi esercita la misericordia e non accogliere il peccatore». La seconda parte di questo precetto sembra vietare un'azione benefica, perché dice: «Non accogliere il peccatore»: perciò intenderai che «peccatore» abbia significato figurato, in luogo di "peccato", nel senso che non devi accogliere il suo peccato.

XVII 25. Accade sovente che uno, trovandosi o credendo di trovarsi a un livello superiore di vita spirituale, ritenga che abbia- < no senso figurato espressioni che per i fedeli di livello inferiore hanno valore di prescrizione: per esempio, se ha scelto la vita celibataria e si è castrato per amore del regno dei cieli, sosterrà che

10. Prov. 25, 21-2; Ep. Rom. 12, 20 19. Ev. Io. 12, 25 24. Eccli. 12, 4
XVII 4. Ev. Matth. 19, 12 5. Ep. Eph. 5, 25 sqq.

sancti libri praecipiunt, non proprie sed translate accipi oportere contendat; et quisquis statuit servare innuptam virginem suam, tamquam figuratam locutionem conetur interpretari, qua dictum est: «Trade filiam, et grande opus perfeceris». Erit igitur etiam hoc in observationibus intellegendarum scripturarum, ut sciamus alia omnibus communiter praecipi, alia singulis quibusque generibus personarum, ut non solum ad universum statum valitudinis, sed etiam ad suam cuiusque membri propriam infirmitatem medicina perveniat. In suo quippe genere curandum est quod ad melius genus non potest erigi.

XVIII 26. Item cavendum est ne forte, quod in scripturis veteribus pro illorum temporum condicione, etiamsi non figurate sed proprie intellegatur, non est flagitium neque facinus, ad ista etiam tempora quis putet in usum vitae posse transferri. Quod nisi dominante cupiditate et ipsarum quoque scripturarum, quibus evertenda est, satellitium quaerente, non faciet; nec intellegit miser ad hanc utilitatem illa esse sic posita, ut spei bonae homines salubriter videant et consuetudinem, quam aspernantur, posse habere usum bonum et eam, quam amplexantur, esse posse damnabilem, si et ibi caritas utentium et hic cupiditas adtendatur.

27. Nam si multis uxoribus caste uti quisquam pro tempore potuit, potest alius una libidinose. Magis enim probo multarum fecunditate utentem propter aliud, quam unius carne fruentem propter ipsam. Ibi enim quaeritur utilitas temporum

7. *quisquis*: *si quis* F M R 9. *grande*: *magnum* F P R Ma 14. *perv-*: *pertineat* m'
XVIII 14. *fecunditatem uti* B

bisogna intendere non in senso proprio ma figurato tutto ciò che i libri sacri prescrivono sul modo di amare e guidare la propria moglie; e chi ha stabilito di consacrare alla verginità sua figlia cercherà di interpretare come espresse in senso figurato le parole che dicono: «Da' in matrimonio tua figlia e avrai fatto un grande affare». Perciò tra le considerazioni da tenere presenti nell'interpretazione delle Scritture dobbiamo anche sapere che talune prescrizioni sono date a tutti in generale mentre altre a singole categorie di persone, perché il rimedio giunga efficace non soltanto alla condizione di generale infermità ma anche alla debolezza propria di ognuna delle membra. Bisogna infatti che venga curato nella propria condizione tutto ciò che non può essere innalzato a un livello superiore. <

XVIII 26. Se poi nelle Scritture antiche si trova qualcosa che, in rapporto alla consuetudine del suo tempo, non era né vergognoso né delittuoso pur inteso in senso proprio e non figurato, bisogna stare bene attenti che qualcuno non pensi di poterlo trasferire anche alla pratica di vita del nostro tempo. Non lo farà, a meno che non lo domini la cupidigia a punto tale da cercare proprio l'aiuto delle Scritture che dovrebbero distruggerla. Il misero non capisce che passi di questo genere mirano alla nostra utilità in modo tale che persone di buona speranza vedano con loro vantaggio che si può fare buon uso anche di una consuetudine che quei testi rifiutano, mentre può essere condannabile quella che essi praticano, purché si rilevi che là in questo modo di comportarsi si ha come fine l'amore, qua la cupidigia. <

27. Se infatti in date circostanze di tempo uno ha potuto usare di più mogli in modo casto, un altro può usare di una sola con libidine. Approvo chi usa della fecondità di molte per altro fine più di chi gode della carne di una sola per sé stessa: là si ricerca <

7. 1 Ep. Cor. 7, 37 9. Eccli. 7, 27

opportunitatibus congrua, hic satiatur cupiditas temporalibus voluptatibus implicata, inferiorisque gradus ad Deum sunt quibus secundum veniam concedit apostolus carnalem cum singulis coniugibus consuetudinem propter intemperantiam eorum, quam illi qui, plures singuli cum haberent, sicut sapiens in cibo et potu nonnisi salutem corporis, sic in concubitu nonnisi procreationem filiorum intuebantur. Itaque, si eos in hac vita invenisset Domini adventus, cum iam non mittendi sed conligendi lapides tempus esset, statim se ipsos castrarent propter regnum caelorum: non enim est in carendo difficultas, nisi cum est in habendo cupiditas. Noverant quippe illi homines etiam in ipsis coniugibus luxuriam esse abutendi intemperantiam, quod Tobiae testatur oratio, quando est copulatus uxori. Ait enim: «Benedictus es, Domine patrum nostrorum, et benedictum nomen tuum in omnia saecula saeculorum. Benedicant te caeli et omnis creatura. Tu fecisti Adam et dedisti illi adiutorium Evam; et nunc, Domine, tu scis quoniam non luxuriae causa accipio sororem meam, sed ipsa veritate, ut miserearis nostri, Domine».

XIX 28. Sed qui effrenata libidine vel per multa stupra diffluentes evagantur, vel in ipsa una coniuge non solum excedunt ad liberorum procreationem pertinentem modum, sed etiam humanioris intemperantiae sordes inverecunda omnino licentia servilis cuiusdam libertatis accumulant, non credunt fieri potuisse ut temperanter multis feminis antiqui uterentur viri, nihil servantes in usu illo nisi congruum tempori propagandae prolis officium; et quod ipsi, laqueis libidinis obstricti,

17. *inferioresque* M P (a.c.) 20. *eorum*: *illorum* B 21. *et in potu* B P 22. *filiorum*: *liberorum* P | *intuentur* P 25. *est enim* F P 29. *domine deus* P R m, A (ex *domine*) 31. *omnes creaturae* F *omnis creatura tua* m 32. *adiut-*: *apparatorium* K

XIX-XXI 4. *humanioris* conieci: *-res* A K, S (a.c.) Gr *inhumaniores* M P *-ris* m Ma *immaniores* S (p.c.) *-ris* B F R

un'utilità conveniente alle esigenze dei tempi, qua si sazia la cupidigia insita nei piaceri temporali; e rispetto a Dio sono di livello inferiore coloro ai quali l'apostolo fa la concessione di avere rapporto carnale ognuno con la propria moglie per la loro intemperanza, a confronto di quelli che, pur avendo ognuno più mogli, come il sapiente non mangia e beve se non per mantenere sano il corpo, così nel rapporto carnale non miravano se non alla generazione dei figli. Costoro, se la venuta del Salvatore li avesse trovati ancora in vita, dato che ormai è tempo non di scagliare pietre <
ma di raccoglierle, si sarebbero castrati anch'essi per amore del regno dei cieli: non c'è difficoltà nella privazione se non quando c'è cupidigia nel possesso. Infatti anche quegli uomini sapevano che è atto di lussuria abusare con intemperanza della propria moglie, come testimonia la preghiera di Tobia quando si unì con la propria: «Sii benedetto, Signore dei nostri padri, e il tuo nome sia benedetto per tutti i secoli dei secoli. Ti benedicano i cieli e tutte le creature. Tu hai creato Adamo e gli hai dato Eva come aiuto. E ora, Signore, tu sai che non per lussuria mi unisco con mia sorella ma con sincerità, perché tu, Signore, abbia pietà di noi».

XIX 28. Quanti invece con sfrenata libidine o passano sregolatamente di violenza in violenza, o anche con una sola moglie non solo eccedono la misura atta alla procreazione dei figli, ma con licenza quanto mai invereconda propria di una libertà che li rende schiavi, accumulano sozzure di intemperanza fin troppo congeniale all'uomo, costoro – dico – non riescono a credere che gli uomini antichi abbiano potuto usare con temperanza di più mogli, non mirando in tale uso se non al dovere, confacente a quel tempo, di procreare molti figli. Essi invece, irretiti nei lacci <

XVIII 18. 1 Ep. Cor. 7, 2 23. Eccl. 3, 5 29. Tob. 8, 7-10

vel in una non faciunt, nullo modo in multis fieri posse arbitrantur. **29.** Sed isti possunt dicere nec honorari quidem atque laudari oportere viros bonos et sanctos, quia ipsi, cum honorantur atque laudantur, intumescunt superbia, tanto avidiores inanissimae gloriae quanto eos frequentius atque latius lingua blandior ventilaverit; qua ita leves fiunt ut eos rumoris aura, sive quae prospera sive quae adversa existimatur, in quaslibet invehat voragines flagitiorum aut in facinorum etiam saxa conlidat. Videant ergo quam sibi arduum sit atque difficile nec laudis esca illici nec contumeliarum aculeis penetrari, et non ex se alios metiantur. **XX.** Credant potius apostolos nostros nec, cum suspicerentur ab hominibus, inflatos fuisse nec, cum despicerentur, elisos. Neutra quippe temptatio defuit illis viris: nam et credentium celebrabantur praeconio et persequentium maledictis infamabantur. Sicut ergo ipsi pro tempore utebantur his omnibus et non corrumpebantur, sic illi veteres usum feminarum ad sui temporis convenientiam referentes non patiebantur eam dominationem libidinis, cui serviunt qui ista non credunt.

30. Et ideo isti nullo modo sese cohiberent ab inexpiabili odio filiorum, a quibus vel uxores vel concubinas suas attemptatas aut attrectatas esse cognoscerent, si eis forte tale aliquid accidisset. **XXI.** Rex autem David, cum hoc ab impio atque immani filio passus esset, non solum ferocientem toleravit sed etiam planxit exstinctum. Non enim carnali zelo inretitus tenebatur, quem nullo modo iniuriae suae sed peccata filii commovebant. Nam ideo, si vinceretur, eum occidi prohibuerat,

9. *feminis* post *multis* add. M S 9-10. *arbitrentur* P 10. *ne* M P 12-3. *invidiores* P 13. *frequenter* M S 14. *qua*: *qui* F R 19. *mentiantur* K P, M (a.c.) 20. *nec cum... fuisse* om B | *suspicerentur* A F P: *susciperentur* cett. codd. Gr | *fuisse*: *esse* K 21. *dispic-* P S, B (a.c.) *suspicerentur* M 22. *celebrantur* P R S, K M (a.c.) 23. *ipsi* A K M S: *isti* B F P R m Gr Ma 24. *corrump-*: *carpebantur* B 28. *se* B F R, M (ex *esse*) | *expiabili* K 30. *tale* om. B F R 32. *ferocitatem* R 33. *enim*: *ergo* P *etiam* M S 34. *peccati* K, P (ex *-ta*)

della libidine, la moderazione che non usano con una sola moglie, non credono assolutamente possibile che possa essere praticata con molte. [**29**] Ma allora costoro potrebbero anche dire che < non si debbono affatto onorare e lodare le persone sante e buone, dal momento che proprio essi, allorché vengono onorati e lodati, si gonfiano di superbia, tanto più avidi di vana gloria quanto più frequentemente e calorosamente si sono sentiti adulati e blanditi. Così diventano tanto fatui che la minima diceria, giudicata sia favorevole sia contraria, basta a trascinarli nell'abisso di qualsiasi turpitudine e addirittura a sbatterli sugli scogli dei delitti. Vedano perciò quanto sia arduo e difficile non farsi allettare dall'esca della lode né pungere dalle spine delle offese, e non giudichino gli altri commisurandoli a sé stessi. [**XX**] Credano piuttosto che i nostri apostoli non si inorgoglivano quando erano riveriti dagli uomini né si abbattevano quando si vedevano disprezzati: nessun genere di tentazione fu loro risparmiato, perché da una parte venivano esaltati dalle lodi dei credenti e dall'altra infamati dalle ingiurie dei persecutori. E come essi sapevano trar partito, a seconda delle circostanze, dalle une e dalle altre, così quegli uomini antichi, usando delle donne conformemente alla consuetudine del loro tempo, non si lasciavano dominare dalla libidine di cui sono schiavi quanti non credono a questi racconti.

30. Costoro certamente non si sarebbero trattenuti dall'odiare implacabilmente i loro figli, di cui fossero venuti a sapere che avevano fatto o cercato di fare violenza alle loro mogli o concubine, se questo caso si fosse verificato. [**XXI**] Invece il re Davi- < de, quando ebbe a subire questo oltraggio dal figlio empio e brutale, non solo ne tollerò la violenza ma ne pianse anche la morte. Non era irretito da gelosia carnale, e lo turbavano non certo le offese che subiva ma i peccati del figlio. Aveva perciò ordinato di non ucciderlo, qualora fosse stato sconfitto, per dargli modo di

XIX-XXI 31. 2 Reg. 16, 22; 18, 33 35. 2 Reg. 18, 5

ut edomito servaretur paenitendi locus, et quia non potuit, non orbitatem doluit in eius interitu sed noverat in quas poenas tam impie adultera et parricidalis anima raperetur. Namque alio prius filio, qui innocens erat, pro quo aegrotante affligebatur, moriente laetatus est.

31. Et hoc maxime apparet qua moderatione ac temperantia illi viri feminis utebantur, quod cum in unam inlicite inruisset rex idem, aestu quodam aetatis et temporalium rerum prosperitatibus abreptus, cuius etiam maritum occidendum praeceperat, accusatus est per prophetam; qui cum ad eum venisset convincendum de peccato, proposuit ei similitudinem de paupere, qui habebat ovem unam, cuius vicinus multas cum haberet, ad adventum hospitis sui unicam potius vicini sui pauperis oviculam exhibuit epulandam. In quem commotus David occidi eum iussit et quadruplicari ovem pauperi, ut se nesciens condemnaret, qui peccaverat sciens. Quod cum ei manifestatum esset et divinitus denuntiata vindicta, diluit paenitendo peccatum. Sed tamen in hac similitudine stuprum tantummodo designatum est de ove vicini pauperis, de marito autem mulieris interempto, hoc est, de ipso paupere, qui unam ovem habebat, occiso, non est per similitudinem interrogatus David, ut in solum adulterium diceret sententiam damnationis suae. Ex quo intellegitur quanta temperantia multas mulieres habuerit, quando de una, in qua excessit modum, a se ipso puniri coactus est. Sed in isto viro immoderatae huius libidinis non permansio sed transitus fuit; propterea

36. *edom-*: *eo domito* M S 38. *impia* B *-ia et* F R 41. *et*: *ex* m Ma 44. *prosperitatibus* M P S, B R (p.c.): *-tatis* A, B R (a.c.) *-tate* F, K (ex corr., ut vid.) | *abreptus*: *abtus* B (a.c.) *adreptus* P *abrectus* R 47. *vicinum* A K 49. *sui* om. P 51. *ei* om. B 52. *manifestatum* A P R: *-stum* cett. codd. | *abluit* P 55. *est* om. M, A K S (a.c.) 59. *habuerat* M S 60. *punire* K M

pentirsi, una volta sottomesso; e dato che non riuscì in questo, ne < pianse la morte non per la perdita che aveva subìto ma perché sapeva a quali pene sarebbe stata sottoposta quell'anima tanto empiamente adultera e parricida. Precedentemente infatti si era afflitto quando un altro figlio, che era innocente, stava male, ma quando era morto aveva dato segno di rallegrarsi.

31. Con quanta moderazione e temperanza quegli uomini usassero delle donne appare chiaro soprattutto dal fatto che, quando quel re, travolto dall'impeto dell'età e dalla sua fortuna temporale, s'impossessò illecitamente di una e comandò anche di farne uccidere il marito, egli fu messo sotto accusa dal profeta. Questi, venuto da lui per convincerlo di peccato, gli propose la parabola del povero che aveva una sola pecora, mentre il suo vicino ne aveva molte; eppure, all'arrivo di un ospite, questi gli fece imbandire a mensa l'unica pecorella del povero vicino. Adirato contro costui, Davide ordinò di ucciderlo e di compensare il po- < vero quadruplicando il valore della pecora, e in tal modo condannava sé stesso senza saperlo, mentre era stato ben consapevole quando aveva peccato. Quando tutto questo gli fu chiaro e per volere divino gli fu preannunziata la vendetta, egli con la penitenza riparò la sua colpa. Tuttavia in questa parabola è indicata soltanto, mediante il riferimento alla pecora del vicino, la violenza perpetrata sulla donna; e invece in merito all'uccisione del ma- < rito della donna, cioè dell'uccisione del povero che possedeva so- < lo una pecora, Davide non fu richiesto, mediante la parabola, del suo giudizio, perché condannasse sé stesso solo in merito all'adulterio. Di qui si comprende con quanta moderazione egli avesse usato di più donne, dal momento che fu costretto a punirsi da sé, quando ebbe ecceduto con una sola. Inoltre, in lui questo eccesso di libidine non fu stabile ma solo transitorio: perciò anche il pro-

39. 2 Reg. 12, 15-23 42. 2 Reg. 11, 2 sqq. 45. 2 Reg. 12, 1-14

etiam ab arguente propheta ille inlicitus appetitus hospes vocatus est. Non enim dixit eum regi suo, sed hospiti suo vicini pauperis ovem ad epulandum exhibuisse. At vero in eius filio Salomone non quasi hospes transitum habuit, sed regnum ista libido possedit, de quo scriptura non tacuit, culpans eum fuisse amatorem mulierum. Cuius tamen initia desiderio sapientiae flagraverunt, quam cum amore spiritali adeptus esset, amisit amore carnali.

XXII 32. Ergo, quamquam omnia vel paene omnia, quae in veteris testamenti libris gesta continentur, non solum proprie sed etiam figurate accipienda sint, tamen etiam illa quae proprie lector acceperit, si laudati sunt illi qui ea fecerunt sed ea tamen abhorrent a consuetudine bonorum qui post adventum Domini divina praecepta custodiunt, figuram ad intellegentiam referat, factum vero ipsum ad mores non transferat. Multa enim sunt quae illo tempore officiose facta sunt, quae modo nisi libidinose fieri non possunt. **XXIII 33.** Si qua vero peccata magnorum virorum legerit, tametsi aliquam in eis figuram rerum futurarum animadvertere atque indagare potuerit, rei tamen gestae proprietatem ad hunc usum adsumat, ut se nequaquam recte factis suis iactare audeat et prae sua iustitia ceteros tamquam peccatores contemnat, cum videat tantorum virorum et cavendas tempestates et flenda naufragia. Ad hoc enim etiam peccata illorum hominum scripta sunt, ut apostolica illa sententia ubique tremenda sit, cum ait: «Quapropter qui videtur stare, videat ne cadat». Nulla enim

63. *est* om. F 66. *quo*: *qua* A K 68. *flagraverant* M P S m Gr
XXII-XXIII 5. *a* om. P 10. *aliquam in eis* M, S (ex corr., ut vid.): *aliqua in eis* A K *in eis aliqua* B F P R Ma 13. *hinc* ante *iactare* add. B F P R | *et*: *ut* A | *prae*: *pro* B K, P (corr. *pre*) 14. *condemnat* P 17. *illa* om. B

feta che lo accusava significò questo illecito desiderio con la persona dell'ospite. Non disse infatti che quell'uomo aveva imbandito la pecora del vicino al suo re ma al suo ospite. Invece nel figlio Salomone questa libidine non fu come ospite di passaggio ma vi < ebbe il suo regno; e questo la Scrittura non l'ha passato sotto silenzio, perché ha fatto colpa al re di essere stato amatore di donne. Eppure all'inizio egli fu infiammato dal desiderio della sapienza: l'ottenne in virtù dell'amore spirituale, la perse a causa dell'amore carnale.

XXII 32. Perciò, una volta ammesso che tutti, o quasi tutti, i < fatti narrati nei libri dell'Antico Testamento vanno interpretati in senso non solo proprio ma anche figurato, anche quelli che il lettore avrà interpretato in senso proprio, se i protagonisti vi vengono lodati ma ciò che fanno è lontano dal modo di vita delle persone rette che osservano i precetti divini dopo la venuta del Salvatore, egli li comprenda secondo il senso figurato e si guardi dal trasferire quei fatti al proprio modo di vivere. Molte sono infatti le azioni che in quel tempo venivano fatte per dovere e che ora invece non si possono fare se non per libidine. **[XXIII 33]** Se poi uno legge di delitti compiuti da grandi uomini, anche se in essi potrà avvertire e ricercare qualche prefigurazione di avvenimenti futuri, deve tuttavia assumere il senso letterale del fatto al fine di non menar mai vanto delle proprie buone azioni e di non disprezzare gli altri come peccatori a paragone della sua giustizia, poiché vede che uomini così importanti sono incorsi in tali traversie, da cui deve guardarsi, e in tali naufragi, che deve compiangere. I peccati di quegli uomini sono stati messi per iscritto anche perché avessimo a temere sempre la sentenza dell'apostolo < che dice: «Perciò chi crede di stare in piedi stia attento a non cadere»: non c'è quasi pagina dei libri santi in cui non si senta rie-

66. 3 Reg. 11, 1 67. 2 Paral. 1, 7-12
XXII-XXIII 18. 1 Ep. Cor. 10, 12

fere pagina est sanctorum librorum, in qua non sonet quod «Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam».

XXIV 34. Maxime itaque investigandum est utrum propria sit an figurata locutio, quam intellegere conamur. Nam comperto quod figurata sit, adhibitis regulis rerum quas in primo libro digessimus, facile est eam versare omnibus modis, donec perveniamus ad sententiam veritatis, praesertim cum usus accesserit pietatis exercitatione roboratus. Invenimus autem utrum propria sit an figurata locutio, illa intuentes quae supra dicta sunt. **XXV.** Quod cum apparuerit, verba, quibus continetur, aut a similibus rebus ducta invenientur aut ab aliqua vicinitate attingentibus. **35.** Sed quoniam multis modis res similes rebus apparent, non putemus esse praescriptum ut quod in aliquo loco res aliqua per similitudinem significaverit, hoc eam semper significare credamus. Nam et in vituperatione posuit fermentum Dominus, cum diceret: «Cavete a fermento Pharisaeorum», et in laude, cum diceret simile esse regnum caelorum mulieri, quae abscondit fermentum in tribus mensuris farinae, donec totum fermentaretur.

36. Huius igitur varietatis observatio duas habet formas: sic enim aliud atque aliud res quaeque significant, ut aut contraria aut tantummodo diversa significent. Contraria scilicet, cum alias in bono, alias in malo res eadem per similitudinem ponitur, sicut hoc est quod de fermento supra diximus. Tale est etiam quod leo significat Christum, ubi dicitur: «Vicit leo de tribu Iuda»; significat et diabolum, ubi scriptum est: «Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quae-

XXIV-XXVI 4. *eam versare*: *enim versare* M, S (corr. *animadvertere*) 6. *inveniamus* P 8-9. *continentur* S, M (a.c.) 9. *inveniuntur* B F P R Ma 13-4. *vituperationem* P R Ma 15. *laudem* R Ma | *esse* A B K P: *est* F M R S m Gr Ma 17. *ferment- totum* M R (= Vulg.) 21. *alias* (1): *alios* B (a.c.) *aliis* F 25. *diabolus* om. P

cheggiare che «Dio resiste ai superbi e concede il suo favore agli umili».

XXIV 34. Soprattutto perciò bisogna esaminare se l'espressione che cerchiamo di interpretare abbia senso proprio o figurato. < Una volta accertato che il senso è figurato, sarà facile, applicando le regole che abbiamo esposto nel primo libro, considerarla sotto ogni aspetto fino ad arrivare al significato veritiero, soprattutto se ci occorrerà l'esperienza irrobustita dalla pratica della pietà. Accerteremo se l'espressione abbia senso proprio o figurato avendo a mente quanto abbiamo esposto qui sopra. [**XXV**] Messo in chiaro questo significato, accerteremo il senso delle parole che lo esprimono mediante il confronto con argomenti simili o che gli < si avvicinino per una qualche affinità. [**35**] Ma una cosa può essere simile a un'altra sotto svariati punti di vista: non dobbiamo perciò ritenere come regola che il significato che qualcosa esprime in un passo mediante una similitudine, essa lo debba riproporre sempre. Per esempio, il Signore ha parlato del lievito in senso cattivo, quando ha detto: «Guardatevi dal lievito dei farisei», e in senso buono quando ha detto che il regno dei cieli è simile a una donna che ha nascosto il lievito in tre misure di farina, finché il tutto non sia fermentato.

36. Questa varietà di significati si realizza in due modi: nel < senso, cioè, che i vari significati che una cosa ha possono essere o contrari tra loro o soltanto diversi. Sono contrari quando la medesima cosa esprime la somiglianza in senso sia positivo sia negativo. Lo abbiamo visto sopra a proposito del lievito; e ancora in questo senso il leone significa Cristo là dove è detto: «Ha vinto il leone della tribù di Giuda», e significa anche il diavolo là dove è scritto: «Il vostro avversario, il diavolo, si aggira quale leone rug-

20. Ep. Iac. 4, 6
XXIV-XXVI 14. Ev. Matth. 16, 6. 11 15. Ev. Matth. 13, 33 23. Apoc. 5, 5
24. 1 Ep. Pet. 5, 8

rens quem devoret». Ita serpens in bono est: «Astuti ut serpentes», in malo autem: «Serpens Evam seduxit in astutia sua», in bono panis: «Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi», in malo panis: «Panes occultos libenter edite», sic et alia plurima. Et haec quidem quae commemoravi, minime dubiam significationem gerunt, quia exempli gratia commemorari non nisi manifesta debuerunt. Sunt autem quae incertum sit in quam partem accipi debeant, sicut: «Calix in manu Domini vini meri plenus est mixto». Incertum est enim utrum iram Dei significet non usque ad novissimam poenam, id est usque ad faecem, an potius gratiam scripturarum a Iudaeis ad gentes transeuntem, quia «inclinavit ex hoc in hunc», remanentibus apud Iudaeos observationibus quas carnaliter sapiunt, quia «faex eius non est exinanita». Cum vero res eadem non in contraria, sed tantum in diversa significatione ponitur, illud est in exemplo, quod aqua et populum significat, sicut in Apocalypsi legimus, et Spiritum sanctum, unde est illud: «Flumina aquae vivae fluent de ventre eius», et si quid aliud atque aliud pro locis, in quibus ponitur, aqua significare intellegitur.

37. Sic et aliae res non singulae, sed unaquaeque earum non solum duo aliqua diversa, sed etiam nonnumquam multa significat pro loco sententiae, sicut posita reperitur. **XXVI.** Ubi autem apertius ponuntur, ibi discendum est quomodo in locis intellegantur obscuris. Neque enim melius potest intellegi quod dictum est Deo: «Adprehende arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi», quam ex loco illo ubi legitur: «Do-

26. *ita*: *item* S 26-7. *in bono... serpens* om. S 26. *est*: *estote* A K, M (a.c.) | *ut*: *sicut* K 29. *panis* om. M S, K (eras. vid.) m 30. *minime*: *nimie* B F, R (add. s.s. *minime*) 32. *non* om. F 34. *est* (1) om. R (= Vulg.) 35. *non* om. K 36. *scripturarum* om. K 37. *in hunc* A B F (cf. ThA n. 22837): *in hoc* cett. codd. m Eug Gr Ma 41. *exemplum* P m | *quo* B 42. *sicut et in* K 44. *aquam* B 49. *in* om. A 50. *intellegatur* F P, B (a.c.) *-gitur* R 52. *ex illo loco* m *ex loco* M R

gente cercando chi divorare». Allo stesso modo il serpente ha valore positivo: «Astuti come serpenti», e negativo: «Il serpente sedusse Eva con la sua astuzia»; e così il pane in «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo» ha significato buono; in «Mangiate con gusto il pane che è nascosto» l'ha cattivo. E così tanti altri casi. Gli esempi che ho riportato non lasciano il minimo dubbio quanto al significato, perché per esemplificare si debbono presentare soltanto casi del tutto evidenti. Ci sono invece casi che ci lasciano incerti sul senso in cui li dobbiamo interpretare. Per esempio «La coppa di vino schietto nelle mani del Signore è piena di mistura» è incerto se significhi che l'ira di Dio non arriverà fino all'estrema punizione, cioè fino alla feccia, ovvero che il dono delle Scritture sarebbe passato dai giudei ai pagani, perché «il Signore ha inclinato la coppa da una parte all'altra», ma i giudei sono rimasti attaccati alle loro osservanze che sanno di carnalità, perché «la sua feccia non si è esaurita». Quando invece la stessa cosa viene addotta con significato non opposto ma soltanto diverso, è il caso, per esempio, dell'acqua, che significa il popolo, come leggiamo nell'Apocalissi, e lo Spirito santo, come nelle parole «Scorreranno dal suo ventre fiumi di acqua viva»; e secondo i diversi contesti in cui viene nominata, l'acqua può avere anche altri significati.

37. Altre cose poi, quando non sono considerate isolatamente, ognuna di esse presenta non soltanto due diversi significati, ma talvolta anche di più in relazione al contesto nel quale si trova. **[XXVI]** Dai passi in cui esse sono addotte con significato chiaro si deve ricavare come le si debba interpretare nei passi di difficile decifrazione. Per esempio, la preghiera rivolta a Dio: «Prendi armi e scudo e vieni in mio aiuto» non si possono intendere meglio che alla luce di «Ci hai coronato, Signore, come con

26. Ev. Matth. 10, 16 27. 2 Ep. Cor. 11, 3 28. Ev. Io. 6, 51 29. Prov. 9, 17 33. Ps. 74, 9 37. Ps. 74, 9 41. Apoc. 17, 15 43. Ev. Io. 7, 38 51. Ps. 34, 2 52. Ps. 5, 13

mine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos». Nec tamen ita ut iam, ubicumque scutum pro aliquo munimento positum legerimus, non accipiamus nisi bonam voluntatem Dei; dictum est enim: «Et scutum fidei, in quo possitis» inquit «omnes sagittas maligni ignitas extinguere». Nec rursus ideo debemus in armis huiuscemodi spiritalibus scuto tantummodo fidem tribuere, cum alio loco etiam lorica dicta sit fidei: «Induti» inquit «loricam fidei et caritatis».

XXVII 38. Quando autem ex eisdem scripturae verbis non unum aliquid sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest, id tamen eo conante qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniatur auctoris, per quem scripturam illam sanctus operatus est Spiritus, sive hoc assequatur sive aliam sententiam de illis verbis, quae fidei rectae non refragatur, exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco divinorum eloquiorum. Ille quippe auctor in eisdem verbis, quae intellegere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit et certe Dei spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione praevidit, immo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intellegantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant adprobari? **XXVIII 39.** Ubi autem talis sensus eruitur, cuius incertum certis sanctarum scripturarum testimoniis non possit aperiri, restat ut, ratione reddita, manifestus appareat, etiam

60. *lorica* M S
XXVII-XXVIII 5-6. *ut aut ad* P R 6. *quam* M S 8-9. *refragantur* F, M (ex *-gatur*) 10. *eis* F 14. *et: ex* M S 15-6. *divinitas* B 17. *constantia* B F R 20. *manifestius* (ex *-tus*) P | *etiam* om. P

lo scudo della tua buona volontà». E tuttavia ciò non vuol dire che, dovunque scudo sta a significare una qualche protezione, non si debba sempre intendere altro che la buona volontà di Dio. Si parla infatti anche di «scudo della fede, grazie al quale possiate spegnere tutte le saette infuocate del maligno». E d'altra parte, quando si parla di armi spirituali di questo genere, la fede non è significata soltanto dallo scudo, perché in un altro passo si parla di corazza della fede: «Rivestìti della corazza della fede e dell'amore».

XXVII 38. Quando da parole uguali della Scrittura non si ricava un solo significato ma due e anche di più, anche se resta nascosto ciò che ha inteso dire l'autore, non c'è alcun pericolo se si può dimostrare, in base ad altri passi scritturistici, che tutti questi vari significati sono conformi alla verità. Tuttavia, chi studia la Sacra Scrittura dovrebbe comunque tentare di arrivare al senso voluto dall'autore per il cui tramite lo Spirito santo ha composto quell'opera, sia che ci riesca sia che ricavi da quelle parole un altro significato che non è in contrasto con la retta fede, se lo può suffragare con qualche altro passo della Scrittura. Forse infatti in queste parole che cerchiamo di interpretare l'autore ha avuto presente anche questo significato, e certamente lo Spirito di Dio, che per suo tramite le ha scritte, ha previsto che esso si sarebbe presentato a qualche lettore o ascoltatore, anzi ha provveduto che così avvenga, perché anch'esso è fondato sulla verità. Quale ricchezza e abbondanza potrebbe infatti aver predisposto nelle Sacre Scritture la divina provvidenza maggiore di questa per cui è possibile interpretare le stesse parole in più modi, confortati dal riscontro di altre parole divine non meno autorevoli? **[XXVIII 39]** Quando invece si mette in luce un significato la cui incertezza non possa essere rimossa mediante riscontri sicuri con altri passi della Scrittura, non resta che chiarirlo col ragionamento,

56. Ep. Eph. 6, 16 59. 1 Ep. Thess. 5, 8

si ille, cuius verba intellegere quaerimus, eum forte non sensit. Sed haec consuetudo periculosa est: per scripturas enim divinas multo tutius ambulatur, quas verbis translatis opacatas cum scrutari volumus, aut hoc inde exeat quod non habeat controversiam, aut si habet, ex eadem scriptura ubicumque eius inventis atque adhibitis testibus terminetur.

XXIX 40. Sciant autem litterati modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse et multiplicius atque copiosius, quam possunt aestimare vel credere qui nesciunt eos et in aliis ista didicerunt. Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantum adiuvantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur. Extra sane ut discantur admoneo, quamvis iam superius id admonuerim, id est, in secundo libro, ubi de linguarum necessaria cognitione disserui. Nam litterae, a quibus ipsa grammatica nomen accepit – *grammata* enim Graeci litteras vocant – signa utique sunt sonorum ad articulatam vocem, qua loquimur, pertinentium. Istorum autem troporum non solum exempla sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis libris leguntur, sicut allegoria aenigma parabola. Quamvis paene omnes hi tropi, qui liberali dicuntur arte cognosci, etiam in eorum reperiantur loquelis, qui nullos grammaticos audierunt et eo, quo vulgus utitur, sermone contenti sunt. Quis enim non dicit «sic floreas»? qui tropus metaphora vocatur. Quis non dicit piscinam etiam quae non habet pisces nec facta est propter pisces? et tamen a piscibus nomen accepit, qui tropus catachresis dicitur.

41. Longum est isto modo ceteros persequi: nam usque ad

21. *fortasse* M S 23. *quam* R 24. *aut*: *ut* B *aut* et add. s.s. *ut* M
XXIX 1. *locutionum* B (ex corr.) 3. *et* om. B F P R Eug Ma 4. *aestimare* A K M S: *exist-* B F P R m Eug Gr Ma 7. *sed*: *si* K 13. *quam* B M S | *pertinentia* S, M (ex *-tium*)

anche se l'autore delle parole che cerchiamo di interpretare forse non ha inteso così. Questa abitudine è comunque pericolosa, e si procede molto più sicuri se si può utilizzare la testimonianza delle Scritture divine: quando vogliamo esaminare quelle che risultano oscure a causa di termini di senso traslato, o di qui deve risultare un senso incontrovertibile o, se ci sono dubbi, si resti nei limiti di testimonianze trovate e ricavate dovunque dalla stessa Scrittura.

XXIX 40. Chi s'intende di lettere sappia anche che i nostri autori hanno fatto uso di tutti quei modi di espressione che i grammatici con termine greco definiscono tropi, con maggiore abbondanza e varietà di quanto potrebbe giudicare o credere chi non conosce tali autori e ha imparato in altri testi tali modi. In ogni caso, chi ne è pratico li riconosce nei libri sacri e questa conoscenza è di qualche aiuto alla loro comprensione. Non è per altro il caso di parlarne qui a quanti li ignorano, perché non sembri che sto insegnando la grammatica. Li esorto comunque a impararli altrove, anche se già prima, nel secondo libro, ho toccato questo argomento, quando ho trattato della necessità di conoscere le lingue. Infatti le lettere, da cui ha preso nome la grammatica – in greco le lettere si dicono γράμματα – sono segni indicanti suoni che servono ad articolare la voce con cui parliamo. Di tutti questi tropi nelle Sacre Scritture leggiamo esempi, e di alcuni anche i nomi, quali allegoria enigma parabola. Del resto, quasi tutti i tropi, che dicono doversi apprendere con l'insegnamento scolastico, si riscontrano anche nel parlare di gente che non è stata a scuola da nessun grammatico e si accontenta di parlare in modo comune. Chi infatti per salutare non dice: «Possa tu essere in fiore»? che è un tropo che si chiama metafora. Chi non dice "piscina", anche se questa non contiene pesci né è stata fatta per i pesci, pur avendo tratto nome dai pesci? Questo tropo si chiama catacresi.

41. Sarebbe lungo esaminare tanto dettagliatamente anche gli

illos pervenit vulgi locutio, qui propterea mirabiliores sunt quia contra quam dicitur significant, sicuti est quae appellatur ironia vel antiphrasis. Sed ironia pronuntiatione indicat quid velit intellegi, ut cum dicimus homini mala facienti: "res bonas facis"; antiphrasis vero, ut contraria significet, non voce pronuntiantis efficitur, sed aut verba habet sua, quorum origo e contrario est, sicut appellatur lucus quod minime luceat; aut consuevit aliquid ita dici, quamvis dicatur etiam non e contrario, velut cum quaerimus accipere quod ibi non est, et respondetur nobis: "abundat"; aut adiunctis verbis facimus ut a contrario intellegatur quod loquimur, velut si dicamus: "cave illum, quia bonus homo est". Et quis talia non dicit indoctus nec omnino sciens qui sint vel quid vocentur hi tropi? Quorum cognitio propterea scripturarum ambiguitatibus dissolvendis est necessaria, quia cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique ne forte illo vel illo tropo dictum sit quod non intellegimus; et sic pleraque inventa sunt quae latebant.

XXX 42. Tychonius quidam, qui contra Donatistas invictissime scripsit, cum fuerit donatista – et illic invenitur absurdissimi cordis, ubi eos non omni ex parte relinquere voluit – fecit librum, quem *Regularum* vocavit, quia in eo quasdam septem regulas exsecutus est, quibus quasi clavibus divinarum scripturarum aperirentur occulta. Quarum primam ponit: *de Domino et eius corpore*, secundam: *de Domini corpore bipertito*, tertiam: *de promissis et lege*, quartam: *de specie et genere*, quin-

25. *quam*: add. ex corr. K *quod* F 26. *indicat*: *significat* M S 30. *e contrario est* B F K: *contrario est* A (a.c.) *contraria est* S, A (p.c.) *econtraria est* M *est e contrario* R *e contrario* P 31. *non e*: *a* K (p.c.) om. A, K (a.c.) 31-2. *econtraria* P 32. *veluti* P m 33-4. *ad contraria* P 36. *qui*: *quid* B 39. *est* (2) om. R

XXX 1. *tychonius* F P: alii alia (*tic- tyc- tich-*) 3. *ex omni parte* M P S 6. *aperirentur*: *-rientur* A (a.c.) *reserirentur* P

altri tropi, dal momento che il parlare comune fa uso perfino di quelli che ci colpiscono di più perché significano il contrario di quello che dicono: alludo all'ironia e all'antifrasi. L'ironia indica < ciò che vogliamo far capire con una particolare inflessione della voce, come quando diciamo a un uomo che agisce male: "Ti comporti proprio bene". Invece l'antifrasi fa capire il contrario di quel che diciamo senza far uso di un particolare tono di voce, o perché adoperiamo parole apposite che etimologicamente significano il contrario, come chiamiamo *lucus* il bosco che non è affatto pieno di luce; o perché è invalso l'uso di esprimersi in questo modo, anche se non si fa uso di termini di senso contrario, come quando chiediamo che ci venga data qualcosa dove non c'è e ci viene risposto: "Ce n'è in abbondanza"; o perché facciamo capire il contrario di quello che diciamo mediante l'accostamento delle parole, come quando diciamo: "Guardati da lui, perché è un galantuomo". Chi è quell'illetterato che non si esprime in questo modo, anche se non conosce affatto che cosa siano i tropi e perché si chiamino così? La loro conoscenza è necessaria per risolvere certe ambiguità delle Scritture, perché quando, intendendo le parole alla lettera, il senso risulta assurdo, ci si deve chiedere se ciò che non comprendiamo non sia stato espresso mediante questo o quel tropo; e in questo modo si sono messi in chiaro molti significati che erano nascosti.

XXX 42. Un certo Ticonio, che ha scritto in modo inconfuta- < bile contro i donatisti pur essendo stato donatista – e il suo modo di sentire appare quanto mai assurdo là dove non si è voluto staccare completamente da loro – ha scritto un libro, che ha intitolato *Libro delle regole* perché vi ha esposto sette regole, la cui applicazione, quasi fossero chiavi, permette di disserrare tutte le parti oscure delle Scritture. Come prima tratta *Il Signore e il suo corpo*, seconda *Il corpo bipartito del Signore*, terza *Le promesse e la legge*,

tam: *de temporibus*, sextam: *de recapitulatione*, septimam: *de diabolo et eius corpore*. Quae quidem, considerata sicut ab illo aperiuntur, non parum adiuvant ad penetranda quae tecta sunt divinorum eloquiorum; nec tamen omnia, quae ita scripta sunt ut non facile intellegantur, possunt his regulis inveniri, sed aliis modis pluribus, quos hoc numero septenario usque adeo non est iste complexus, ut idem ipse multa exponat obscura, in quibus harum regularum adhibet nullam, quoniam nec opus est. Neque enim aliquid illic tale versatur aut quaeritur, sicut in Apocalypsi Iohannis quaerit quemadmodum intellegendi sint angeli ecclesiarum septem, quibus scribere iubetur, et ratiocinatur multipliciter et ad hoc pervenit ut ipsos angelos intellegamus ecclesias. In qua copiosissima disputatione nihil istarum est regularum, utique et res illic obscurissima quaeritur; quod exempli gratia satis dictum sit: nam colligere omnia, nimis longum et nimis operosum est, quae ita obscura sunt in scripturis canonicis, ut nihil istorum septem ibi requirendum sit.

43. Iste autem, cum has velut regulas commendaret, tantum eis tribuit, quasi omnia quae in lege, id est in divinis libris, obscure posita invenerimus, his bene cognitis atque adhibitis intellegere valeamus. Ita quippe exorsus est eundem librum ut diceret: «Necessarium duxi, ante omnia quae mihi videntur, libellum regularem scribere et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles faciunt. Quarum si ratio regularum sine invidia, ut communicamus, accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophe-

10. *consideratae* F 16. *regulam* M S 18. *iohannes* B F, A (ex *-nis*) 20. *rationatur* F 21. *copiosa* P 22. *ut utique* A *utique et* B P Ma | *illic*: *illi* K *illa* A M S 25. *in scripturis canonicis* om. P 29. *inveniremus* A K M S 32. *regularem* A K M Tych.: *-re* P *-rum* B F R S Ma 35. *invis-*: *invisibiles visibiles* m Ma *invis-* corr. *vis-* K R

quarta *La specie e il genere*, quinta *I tempi*, sesta *La ricapitolazione*, settima *Il diavolo e il suo corpo*. Tali regole, se le consideriamo come le spiega lui, ci aiutano non poco a penetrare i significati nascosti delle parole divine. Tuttavia non tutti i passi di difficile intelligenza possono essere chiariti con l'applicazione di queste regole, ma bisogna ricorrere a molti altri procedimenti che Ticonio non ha compreso nel numero di queste sette regole; e del resto egli stesso spiega molti passi oscuri senza far ricorso a nessuna di esse, perché non ce n'è necessità. Così in questo libro egli non si occupa di nessuna questione del tipo di quella che esamina nell'Apocalissi di Giovanni, in che modo, cioè, si debbano intendere gli angeli delle sette chiese ai quali viene comandato di scrivere: ci ragiona parecchio e conclude che per angeli dobbiamo intendere proprio quelle chiese. In tutta questa diffusa spiegazione non c'è traccia alcuna di queste regole, e tuttavia la questione presa in esame è quanto mai oscura. Come esempio basta questo, perché sarebbe troppo lungo e faticoso addurre tutti i passi delle Scritture canoniche la cui oscurità non richiede l'applicazione di nessuna di queste sette regole.

43. Egli, raccomandando queste da lui definite regole, ha attribuito loro tale valore, quasi che la loro conoscenza e applicazione ci dovrebbe mettere in grado di comprendere tutti i passi di oscuro significato che si trovano nella legge, vale a dire nei libri sacri. Inizia infatti così il suo libro: «Prima di ogni altro intendimento ho ritenuto necessario scrivere un libro di regole e approntare, per così dire, chiavi e lumi per rivelare i segreti della legge. Ci sono infatti alcune regole misteriose che tengono serrati i recessi di tutta la legge e rendono invisibili ad alcuni i tesori della verità. Se i principî che spiegano queste regole saranno accettati senza malevolenza, come io li faccio conoscere, tutto ciò ch'è chiuso si spalancherà e tutto ciò ch'è oscuro s'illuminerà, sicché

XXX 19. Apoc. 1, 20 31. Tychonius, *Liber regularum, praef.* (p. 1 Burkitt)

tiae immensam silvam perambulans, his regulis quodammodo lucis tramitibus deductus ab errore defendatur». Hic si dixisset: "sunt enim quaedam regulae mysticae, quae nonnullos legis recessus obtinent", aut certe: "quae magnos legis recessus obtinent", non autem quod ait: «universae legis recessus», neque dixisset: «clausa quaeque patefient» sed: "clausa multa patefient", verum dixisset, nec tam elaborato atque utili operi suo plus quam res ipsa postulat dando, in spem falsam lectorem eius cognitoremque misisset. Quod ideo dicendum putavi, ut liber ipse et legatur ab studiosis, quia plurimum adiuvat ad scripturas intellegendas, et non de illo speretur tantum quantum non habet. Caute sane legendus est non solum propter quaedam, in quibus ut homo erravit, sed maxime propter illa quae sicut donatista haereticus loquitur. Quid autem doceant vel admoneant istae septem regulae, breviter ostendam.

XXXI 44. Prima *de Domino et eius corpore* est: in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est Christi et ecclesiae, unam personam nobis intimari – neque enim frustra dictum est fidelibus: «Ergo Abrahae semen estis», cum sit unum semen Abrahae, quod est Christus – non haesitemus, quando a capite ad corpus vel a corpore transitur ad caput et tamen non receditur ab una eademque persona. Una enim persona loquitur dicens: «Sicut sponso imposuit mihi mitram, et sicut sponsam ornavit me ornamento», et tamen quid horum duorum capiti, quid corpori, id est quid Christo, quid ecclesiae conveniat, utique intellegendum est.

41. *magnos legis* A K M S: *legis magnos* B F P R m Gr Ma M (a.c.) 44. *tam*: *tamen* A K, 47. *ab*: *a* R m, A (ex *ab*)
XXXI 3. *intimare* P 9. *quid* om. K

chi s'inoltrerà nell'immenso bosco della profezia, guidato da queste regole come da sentieri di luce, sarà tenuto al riparo dall'errore». Se avesse detto: "Ci sono alcune regole misteriose che tengono serrati alcuni recessi della legge", ovvero "che tengono serrati importanti recessi della legge", e non avesse detto: «i recessi di tutta la legge», e se non avesse detto: «tutto ciò ch'è chiuso si spalancherà», ma "molte cose che sono chiuse si spalancheranno", avrebbe detto il vero e non avrebbe insinuato una falsa speranza in chi legge e studia il suo libro, pur tanto elaborato e utile, attribuendogli più di quanto non richieda il soggetto stesso. Ho ritenuto opportuno fare questi rilievi, affinché il libro venga, sì, letto dagli interessati in quanto è di grande aiuto per la comprensione delle Scritture, ma non se ne speri tanto quanto esso non ha. Va per altro letto con cautela, non solo perché in alcuni punti, come è di ogni uomo, l'autore ha sbagliato, ma soprattutto per quanto afferma in qualità di eretico donatista. Espongo ora in breve che cosa insegnano o consigliano queste sette regole.

XXXI 44. La prima regola è *Il Signore e il suo corpo*. Sapendo < che talvolta il capo e il corpo, cioè Cristo e la Chiesa, ci vengono presentati come una sola persona – non senza motivo è stato detto ai credenti: «Perciò siete stirpe di Abramo», mentre uno solo è la stirpe di Abramo, cioè Cristo –, non dobbiamo avere incertezze quando il testo sacro passa dal capo al corpo e dal corpo al capo, e tuttavia si riferisce sempre a una sola e medesima persona. Una sola è infatti la persona che dice: «Mi ha posto in capo il diadema come a uno sposo e mi ha adornato di gioielli come una sposa»: eppure bisogna distinguere quale di questi due ornamenti si addica al capo e quale al corpo, cioè: quale a Cristo e quale alla Chiesa.

XXXI 4. Ep. Gal. 3, 29 8. Is. 61, 10

XXXII 45. Secunda est *de Domini corpore bipertito*, quod quidem non ita debuit appellare; non enim re vera Domini corpus est quod cum illo non erit in aeternum, sed dicendum fuit: "de Domini corpore vero atque permixto" aut "vero atque simulato" vel quid aliud, quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in eius esse videantur ecclesia. Unde poterat ista regula et sic appellari, ut diceretur "de permixta ecclesia". Quae regula intellectorem vigilantem requirit, quando scriptura, cum ad alios iam loquatur, tamquam ad eos ipsos, ad quos loquebatur, videtur loqui, vel de ipsis, cum de aliis iam loquatur; tamquam unum sit utrorumque corpus, propter temporariam commixtionem et communionem sacramentorum. Ad hoc pertinet in Cantico canticorum «Fusca sum et speciosa ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis». Non enim ait: "Fusca fui ut tabernacula Cedar, et speciosa sum ut pelles Salomonis", sed utrumque esse se dixit propter temporalem unitatem intra una retia piscium bonorum et malorum. Tabernacula enim Cedar ad Ismahelem pertinent, qui non erit heres cum filio liberae. Itaque cum de bona parte dicat Deus: «Ducam caecos in viam quam non noverunt, et semitas quas non noverunt calcabunt, et faciam illis tenebras in lucem et prava in directum: haec verba faciam et non derelinquam eos», mox de alia parte, quae mala permixta est, dicit: «Ipsi autem conversi sunt retro», quamvis alii iam significentur his verbis. Sed quoniam nunc in uno sunt, tamquam de ipsis loquitur de qui-

XXXII 2. *appellari* K R 7. *videatur* P 9. *lectorem* F m | *sicut sponso imposuit mihi mitram et* post *requirit* add. A M S *et* add. K (ubi aliqua verba sunt erasa) 10. *loquitur* M, A (ex *-etur*) 12. *iam* post *sit* add. B 12-3. *temporaliam* P, M (a.c.) *-lium* R *-liter* M (p.c.) *-lem* m 13. *commorationem et* ante *commixtionem* add. B 14. *canticis* R m *-ca* P 15. *pellis* B P S, M (ex *-les*) 16. *pellis* B S, M (ex *-les*) 17. *esse se*: *se esse* m Ma *esse* B P *se* corr. *esse se* K | *dixisset* K 20. *dicat deus* A K M S Eug: *deus dicat* B F P R m Ma 21. *norunt* P R 22-3. *directa* P 24. *male* F m Ma, M (ex *mala*) *malo* B, S (ex *mala*) 25. *alii*: *illi* F P R

XXXII 45. La seconda regola è *Il corpo bipartito del Signore.* < Ticonio però non le avrebbe dovuto dare questo titolo, perché non è vero corpo del Signore quello che non sarà con lui nell'eternità: perciò si sarebbe dovuto dire "Il corpo vero del Signore e quello frammisto", oppure "quello vero e quello fittizio", o qualcos'altro, perché si deve dire che gli ipocriti non soltanto non saranno con lui nell'eternità ma non sono con lui neppure ora, anche se sembrano appartenere alla sua Chiesa. Perciò questa regola avrebbe potuto intitolarsi anche "La Chiesa frammista". Essa esige che chi interpreta faccia molta attenzione, perché la Scrittura, quando è già passata a parlare ad altri, sembra rivolgersi ancora agli stessi cui stava parlando prima, ovvero sembra parlare di costoro quando già sta parlando di altri, quasi che sia uno solo il corpo degli uni e degli altri in ragione della temporanea mescolanza e della comune partecipazione ai sacramenti. Rientra in questa regola il passo del Cantico dei cantici che dice: «Sono scu- < ra e bella come le tende di Cedar, come le pelli di Salomone». Non dice "Sono stata scura come le tende di Cedar e sono bella come le pelli di Salomone", ma ha detto di essere insieme una cosa e l'altra perché temporaneamente in un'unica rete sono riuniti insieme i pesci buoni e quelli cattivi. Le tende di Cedar infatti < hanno rapporto con Ismaele, che non sarà erede insieme col figlio della libera. In questo senso Dio dice della parte buona: «Guide- < rò i ciechi per una via che non conoscevano e percorreranno sentieri che non conoscevano; trasformerò per loro le tenebre in luce e raddrizzerò la via distorta. Realizzerò queste parole e non li abbandonerò»; e subito dopo parla dell'altra parte, quella cattiva che è mescolata insieme con l'altra: «Essi però si sono voltati indietro». Con queste parole sono indicati altri rispetti ai primi; ma poiché ora stanno tutti insieme, il testo sembra parlare degli stes-

XXXII 14. Cant. 1, 4 18. Ev. Matth. 13, 47-8 19. Gen. 25, 13; Ep. Gal. 4, 30 20. Is. 42, 16-7

bus loquebatur: non tamen semper in uno erunt. Ipse est quippe ille servus commemoratus in evangelio, cuius dominus, cum venerit, «dividet eum et partem eius cum hypocritis ponet».

XXXIII 46. Tertia regula est *de promissis et lege*, quae alio modo dici potest "de spiritu et littera", sicut eam nos appellavimus, cum de hac re librum scriberemus. Potest etiam sic dici "de gratia et mandato". Haec autem magis mihi videtur magna quaestio quam regula, quae solvendis quaestionibus adhibenda est. Haec est quam non intellegentes Pelagiani vel condiderunt suam haeresim vel auxerunt. Laboravit in ea disserenda Tychonius bene, sed non plene. Disputans enim de fide et operibus opera nobis dixit a Deo dari merito fidei; ipsam vero fidem sic esse a nobis, ut nobis non sit a Deo. Nec attendit apostolum dicentem: «Pax fratribus et caritas cum fide a Deo patre et domino Iesu Christo». Sed non erat expertus hanc haeresim, quae nostro tempore exorta multum nos, ut gratiam Dei quae per dominum Iesum Christum est, adversus eam defenderemus, exercuit et secundum id quod ait apostolus: «Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis», multo vigilantiores diligentioresque reddidit, ut adverteremus in scripturis sanctis quod istum Tychonium minus attentum minusque sine hoste sollicitum fugit, etiam ipsam scilicet fidem donum esse illius qui eius mensuram unicuique partitur. Ex qua scientia quibusdam dictum est: «Vobis donatum est pro Christo non solum ut credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo». Unde quis dubitet utrumque esse

27. *ipsa* F 29. *dividit* F P | *eum* om. B 30. *ponit* B
XXXIII 7-8. *disserenda*: *-ndo* B M P S *dissolvenda* m 10. *sit*: *esset* B 12. *domino nostro* B 14. *dominum* F P R: *dominum nostrum* cett. codd. Eug m Gr 17. *in vobis*: corr. *in nobis* M om. B 20. *scilicet* om. B | *illius esse* F P R Ma 21. *scientia*: *sententia* F K R Eug m Ma 23. *ut* om. F P R Ma

si dei quali parlava prima: ma non staranno sempre insieme. È questo infatti il servo di cui si dice nel Vangelo che, quando verrà il suo padrone, «lo separerà e gli farà condividere la sorte degli ipocriti».

XXXIII 46. La terza regola è *Le promesse e la legge*, che potrebbe intitolarsi anche "Lo spirito e la lettera", come ho fatto io quando ho scritto un libro su questo argomento. E si potrebbe anche dire "La grazia e il precetto". Questa comunque mi sembra essa stessa una difficile questione piuttosto che una regola da applicare per risolvere questioni. Proprio perché non l'hanno capita, i pelagiani hanno dato inizio e incremento alla loro eresia. Nel trattarne Ticonio ha argomentato bene, ma non compiutamente, perché, discutendo della fede e delle opere, ha detto che le opere ci vengono accordate da Dio per merito della fede, ma, quanto alla fede, ha detto che essa ci viene da noi, così che non ci è stata data da Dio. Non ha fatto però attenzione all'apostolo che dice: «Pace ai fratelli e amore con fede da Dio padre e dal signore Gesù Cristo». Egli, per altro, non aveva avuto esperienza di questa eresia che, sorta ai nostri giorni, mi ha molto impegnato, nella difesa, contro di essa, della grazia di Dio che ci viene per tramite del signore nostro Gesù Cristo. Questa eresia, secondo quanto dice l'apostolo: «È necessario che ci siano eresie, affinché si possano conoscere quelli di voi che sono di provata fede», ci ha reso molto più attenti e accorti nel rilevare ciò che nelle Scritture è invece sfuggito a Ticonio, che era meno attento e sollecitato perché non aveva oppositori: cioè, che anche la fede è dono di colui che ne dà a ognuno la propria misura. In base a questo concetto è stato detto ad alcuni: «A voi è stato concesso, nel nome di Cristo, non solo di credere in lui, ma anche di patire per lui». Chi dun-

29. Ev. Matth. 24, 51
XXXIII 11. Ep. Eph. 6, 23 16. 1 Ep. Cor. 11, 19 20. Ep. Rom. 12, 3 21. Ep. Phil. 1, 29

Dei donum, qui fideliter atque intellegenter audit utrumque donatum? Plura sunt et alia testimonia, quibus id ostenditur, sed hoc nunc non agimus, alibi autem atque alibi saepissime ista egimus.

XXXIV 47. Quarta Tychonii regula est *de specie et genere*. Sic enim eam vocat, volens intellegi speciem partem, genus autem totum, cuius ea pars est quam nuncupat speciem, sicut unaquaeque civitas pars est utique universitatis gentium: hanc ille vocat speciem, genus autem omnes gentes. Neque hic ea discernendi subtilitas adhibenda est, quae a dialecticis traditur, qui inter partem et speciem quid intersit acutissime disputant. Eadem ratio est, si non de unaquaque civitate, sed de unaquaque provincia vel gente vel regno tale aliquid in divinis reperiatur eloquiis. Non solum enim, verbi gratia, de Hierusalem vel de aliqua gentium civitate, sive Tyro sive Babylonia sive alia qualibet, dicitur aliquid in scripturis sanctis quod modum eius excedat et conveniat potius omnibus gentibus; verum etiam de Iudaea, de Aegypto, de Assyria et quacumque alia gente, in qua sunt plurimae civitates, non tamen totus orbis sed pars eius est, dicitur quod transeat eius modum et congruat potius universo, cuius haec pars est, vel, sicut iste appellat, generi, cuius haec species. Unde et in notitiam vulgi verba ista venerunt, ut etiam idiotae intellegant quid specialiter, quid generaliter in quocumque praecepto imperiali sit constitutum. Fit hoc etiam de hominibus, sicut ea quae de Salomone dicuntur excedunt eius modum et potius ad Christum vel ecclesiam, cuius ille pars est, relata clarescunt.

48. Nec species semper exceditur: saepe enim talia dicun-

27. *ista*: *ita* A
XXXIV 6. *disserendi* P 10. *enim* om. B 12. *aliqualibet* corr. *qualibet* K corr. *alia qualibet* A 14. *et de quacumque* P 18. *species* A F K R Eug: *species est* M P, S (ex *speciest*) m Gr Ma *est species* B 24. *specie* B F R

que, ascoltando con fede e intelligenza che l'una cosa e l'altra ci sono state donate, potrà dubitare che ambedue sono dono di Dio? Lo si può dimostrare con molte altre testimonianze: ma ometto di trattarne qui, perché l'ho già fatto molte altre volte in svariate opere.

XXXIV 47. La quarta regola di Ticonio è *La specie e il genere.* < La definisce così intendendo per specie la parte e per genere il tutto di cui è parte quella che egli definisce specie. Come ogni città è parte dell'intera umanità, in questo senso egli dice che la città è la specie, e il complesso di tutti i popoli il genere. Qui infatti non è il caso di applicare la sottile distinzione che fanno i < dialettici, soliti a disputare con molta acutezza sulla differenza tra parte e specie. Il criterio è lo stesso, là dove nei testi sacri leggiamo qualcosa di analogo riguardo non a una singola città ma a una provincia, un popolo, un regno. Infatti non soltanto, per fare un esempio, riguardo a Gerusalemme ma anche riguardo a Tiro o Babilonia e altre qual si voglia città pagane le Sacre Scritture talora parlano in modo che eccede questo ambito limitato e si addice piuttosto a tutte le genti pagane; e anche quando parlano della Giudea, dell'Egitto, dell'Assiria e di altri popoli pagani, tra i quali ci sono molte città e che però non costituiscono tutto il mondo ma solo una sua parte, ne parlano in modo che eccede questo limite e si addice piuttosto alla totalità del mondo, di cui quel popolo è parte, ovvero – come preferisce dire Ticonio – al genere di cui quello è specie. Del resto, questi termini sono diventati tanto comuni, che anche gli ignoranti comprendono ciò che in qualsiasi disposizione imperiale è stabilito in modo speciale ovvero in mo- < do generale. Lo stesso criterio viene applicato anche riguardo agli uomini: ciò che, per esempio, viene detto di Salomone eccede i suoi limiti e trova spiegazione se viene riferito a Cristo o alla Chiesa, di cui quello è parte.

48. Non sempre la specie trapassa nel genere, e spesso ciò che

tur quae vel ei quoque vel ei fortasse tantummodo congruant apertissime; sed cum ab specie transitur ad genus, quasi adhuc de specie loquente scriptura, ibi vigilare debet lectoris intentio, ne quaerat in specie quod in genere potest melius et certius invenire. Facile est quippe illud quod ait propheta Hiezechihel: «Domus Israhel habitavit in terra, et polluerunt illam in via sua et in idolis suis et peccatis suis; secundum immunditiam menstruatae facta est via eorum ante faciem meam. Et effudi iram meam super eos et dispersi illos inter nationes et ventilavi eos in regiones, secundum vias eorum et secundum peccata eorum iudicavi eos» – facile est, inquam, hoc intellegere de illa domo Israhel, de qua dicit apostolus: «Videte Israhel secundum carnem», quia haec omnia carnalis populus Israhel et fecit et passus est. Alia etiam quae sequuntur eidem intelleguntur populo convenire; sed cum coeperit dicere: «Et sanctificabo nomen meum sanctum illud magnum, quod pollutum est inter nationes, quod polluistis in medio earum, et scient gentes quoniam ego sum Dominus», iam intentus esse debet qui legit quemadmodum species excedatur et adiungatur genus. Sequitur enim et dicit: «Dum sanctificor in vobis ante oculos eorum, et accipiam vos de gentibus et congregabo vos ex omnibus terris et inducam vos in terram vestram; et aspergam vos aqua munda et mundabimini ab omnibus simulacris vestris; et mundabo vos et dabo vobis cor novum et spiritum novum dabo in vos, et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum; et spiritum meum dabo in vos et faciam ut in iustitiis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et faciatis; et habitabitis in terra quam dedi patribus vestris;

25-6. *congruant apertissime* A K M S: *apert- congr-* B F P R Eug m Gr Ma 26. *a* R m Ma 28. *ne* om. P 29. *inveniri* F 33. *effudi*: *effunde* B (a.c.) *effundam* K 34. *in*: *inter* P 41. *eorum* F 42. *sciant* K M S 42-3. *esse debet* A K M S: *debet esse* B F P R Eug m Gr Ma 44. *cum* B F R | *sanctificabor* B R Eug m *-bo* F 46. *ex*: *de* F P 47. *ab aqua* M *aquam mundam* K | *mundamini* M S 48. *vobis*: *vos* K, M (a.c.) 50. *vos*: *vobis* B 51. *et mandata* ante *et iudicia* add. B

vien detto si adatta anche a essa o forse nel modo più evidente soltanto a essa. Ma quando si passa dalla specie al genere mentre < sembra che la Scrittura stia parlando ancora della specie, qui il lettore deve stare molto attento, per non ricercare nella specie ciò che può trovare in modo più agevole e certo nel genere. È facile questo che dice il profeta Ezechiele: «La casa d'Israele ha abitato la terra e l'ha insozzata con la sua condotta, i suoi idoli, i suoi peccati: il loro contegno al mio cospetto è stato come di donna impura. Perciò ho scatenato su di loro la mia ira e li ho dispersi tra le genti pagane e li ho disseminati in vari paesi: li ho giudicati secondo la loro condotta e i loro peccati» – è facile, dico, capire che queste parole si riferiscono a quella casa d'Israele della quale l'apostolo dice: «Osservate l'Israele secondo la carne», perché tutto ciò che dice il profeta il popolo carnale d'Israele l'ha fatto e patito, e anche altri dettagli che seguono si capisce che ben convengono a questo popolo. Ma quando il profeta comincia a dire: «E santificherò il mio nome santo e grande, che è stato insozzato tra le genti pagane, che voi avete insozzato stando in mezzo a loro: e queste genti sapranno che io sono il Signore», il lettore deve seguire con attenzione in che modo si eccede la specie e subentri il genere. Ecco infatti quel che segue: «Quando sarò santificato in voi davanti ai loro occhi, vi prenderò di mezzo alle genti pagane e vi radunerò da tutte le terre e vi introdurrò nella vostra terra e vi aspergerò di acqua pura e sarete purificati da tutti i vostri idoli; e io vi purificherò e vi darò un cuore nuovo e metterò in voi uno spirito nuovo, toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne; metterò dentro di voi il mio spirito e vi farò camminare nella mia giustizia, vi farò custodire e mettere in opera i miei giudizi. Abiterete nella terra che ho dato

XXXIV 30. Ez. 36, 17-9 36. 1 Ep. Cor. 10, 18 39. Ez. 36, 23 44. Ez. 36, 23-9

et eritis mihi in populum, et ego ero vobis in Deum; et mundabo vos ex omnibus immunditiis vestris». Hoc de novo testamento esse prophetatum, ad quod pertinet non solum una gens illa in reliquiis suis, de quibus alibi scriptum est: «Si fuerit numerus filiorum Israhel sicut arena maris, reliquiae salvae fient», verum etiam ceterae gentes, quae promissae sunt patribus eorum qui etiam nostri sunt, non ambigit quisquis intuetur et lavacrum regenerationis hic esse promissum, quod nunc videmus omnibus gentibus redditum. Et illud quod ait apostolus, cum testamenti novi gratiam commendaret, ut in comparatione veteris emineret: «Epistula nostra vos estis, scripta non atramento sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus», hinc esse respicit et perspicit ductum, ubi iste propheta dicit: «Et dabo vobis cor novum et spiritum novum dabo in vos, et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum». Cor quippe carneum – unde ait apostolus: «tabulis cordis carnalibus» – a corde lapideo voluit vita sentiente discerni, et per vitam sentientem significavit intellegentem. Sic fit Israhel spiritalis non unius gentis, sed omnium quae promissae sunt patribus in eorum semine, quod est Christus.

49. Hic ergo Israhel spiritalis ab illo Israhele carnali, qui est unius gentis, novitate gratiae, non nobilitate patriae, et mente, non gente distinguitur. Sed altitudo prophetica dum de illo vel ad illum loquitur, latenter transit ad hunc et, cum iam de isto vel ad istum loquatur, adhuc de illo vel ad illum videtur loqui, non intellectum scripturarum nobis quasi hostiliter invidens, sed exercens medicinaliter nostrum. Unde et il-

57. *sicut*: *quasi* B F R 60. *hinc* R 66. *dictum* A K M S Gr 67. *vos*: corr. *vobis* B 70. *vita sentiente*: *-tam -tem* M 77. *ad hunc*: *adhuc* M, P (a.c.) 80. *nostrum*: *nos* K

ai vostri padri: voi sarete il mio popolo e io il vostro Dio, e vi purificherò da tutte le vostre sozzure». Che tutte queste profezie vadano riferite al nuovo patto, cui appartengono non solo il resto di quell'unico popolo, di cui in un altro passo è stato scritto: «Se anche il numero dei figli d'Israele sarà stato come la sabbia del mare, solo un resto sarà salvo», ma anche le altre genti pagane, che erano state promesse in eredità ai loro padri, che sono anche i nostri, tutto questo risulta ben chiaro a chi osserva che qui è stato promesso anche il lavacro di rigenerazione che ora vediamo accordato a tutte le genti. E le parole con cui l'apostolo raccomanda la grazia del Nuovo Testamento e l'esalta a confronto con l'Antico: «Lettera nostra siete voi, scritta non con inchiostro ma con lo spirito del Dio vivo, non su tavole di pietra ma sulle tavole di carne del cuore», il lettore guardando indietro si accorge che si riferiscono a questo passo e sono state tratte dal punto in cui il profeta dice: «E vi darò un cuore nuovo e metterò in voi uno spirito nuovo, toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne»: ha voluto distinguere il cuore di carne, per cui l'apostolo ha parlato di «tavole di carne del cuore», dal cuore di pietra in quanto dotato di sensibilità, e con la sensibilità ha inteso dire l'intelligenza. In tal modo l'Israele spirituale è formato non da un solo popolo, ma da tutti quelli che erano stati promessi in eredità ai padri nella loro discendenza, che è Cristo.

49. Perciò questo Israele secondo lo spirito si distingue da quell'Israele secondo la carne per novità di grazia e non per nobiltà di patria, per anima e non per stirpe. Ma il profeta nella sua profondità, mentre parla di quello o a quello, passa inavvertitamente a questo; e quando già parla di questo o a questo, sembra che parli ancora di quello o a quello, non perché quasi con atteggiamento ostile ci voglia precludere l'intelligenza delle Scritture ma perché vuole esercitare salutarmente la nostra. In questa pro-

56. Is. 10, 22; Ep. Rom. 9, 27 60. Ep. Tit. 3, 5 63. 2 Ep. Cor. 3, 2-3
66. Ez. 36, 26 73. Ep. Gal. 3, 16

lud quod ait: «Et inducam vos in terram vestram» et paulo post tamquam id ipsum repetens: «Et habitabitis» inquit «in terra, quam dedi patribus vestris», non carnaliter sicut carnalis Israhel, sed spiritaliter sicut spiritales debemus accipere. Ecclesia quippe sine macula et ruga, ex omnibus gentibus congregata atque in aeternum regnatura cum Christo, ipsa est terra beatorum, terra viventium, ipsa intellegenda est patribus data, quando eis certa et incommutabili Dei voluntate promissa est, quoniam ipsa promissionis vel praedestinationis firmitate iam data est, quae danda suo tempore a patribus credita est, sicut de ipsa gratia, quae sanctis datur, scribens ad Timotheum apostolus ait: «Non secundum opera nostra, sed secundum suum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante saecula aeterna, manifestata autem nunc per adventum salvatoris nostri». Datam dixit gratiam, quando nec erant adhuc quibus daretur, quoniam in dispositione ac praedestinatione Dei iam factum erat quod suo tempore futurum fuerat, quod esse dicit manifestatam. Quamvis haec possint intellegi et de terra futuri saeculi, quando erit caelum novum et terra nova, in qua iniusti habitare non poterunt. Et ideo recte dicitur piis quod ipsa sit terra eorum, quae ulla ex parte non erit impiorum, quia et ipsa similiter data est quando danda firmata est.

XXXV 50. Quintam Tychonius regulam ponit, quam *de temporibus* appellat, qua regula plerumque inveniri vel conici possit latens in scripturis sanctis quantitas temporum. Duobus

83. *terram* S, M (a.c.), P (ex *-ra*) 84. *spiritales* A K M S: *-lis* m *spiritalis israhel* B F P R Ma 88. *incommutabili* A K M S: *immutabili* B F P R Eug m Gr Ma 93. *suum*: add. s.s. P om. F 94. *manifesta* F, S (a.c.) 96. *dispensatione* P 98. *fuerat*: *erat* R m | *esse*: *ipse* M S m | *manifestatam* (scil. *gratiam*) B F K, R (a.c.) Eug: *-tum* cett. codd. m Gr 100. *poterunt*: *-tuerunt* B (a.c.) *potuerint* P 101. *ipsis* F | *ulla*: ex *illa* R corr. *nulla* P
XXXV 2. *invenire* A, P (a.c.)

spettiva anche le parole «E vi introdurrò nella vostra terra» e poco dopo, quasi ripetendo lo stesso concetto, «E abiterete nella terra che ho dato ai vostri padri», le dobbiamo intendere non in modo carnale come l'Israele carnale, ma in modo spirituale, in quanto siamo spirituali: infatti la Chiesa senza macchia e senza ruga, che è stata riunita da tutte le genti e regnerà eternamente con Cristo, essa è la terra dei beati, la terra dei viventi. Dobbiamo intendere che essa è stata data ai padri, quando è stata promessa loro per certa e immutabile volontà di Dio, perché in virtù della stabilità della promessa e della predestinazione era già stata data quella terra che i padri ebbero fede che sarebbe stata loro a suo tempo. Di questa grazia che viene data ai santi l'apostolo, scrivendo a Timoteo, dice: «Non a seguito delle nostre opere ma in forza del suo proposito e della sua grazia che ci è stata data in Cristo Gesù prima dei secoli eterni, ma che si è rivelata solo ora in virtù della venuta del nostro Salvatore». L'apostolo ha detto che la grazia era stata data quando ancora non c'erano quelli cui sarebbe stata data, perché nella disposizione e predestinazione di Dio già si era realizzato ciò che sarebbe accaduto a suo tempo, per cui dice che la grazia è stata rivelata. Ma questa promessa possiamo intenderla anche della terra del secolo futuro, quando ci saranno cielo nuovo e terra nuova e dove non potranno aver dimora gli iniqui. Perciò a ragione vien detto ai pii che questa sarà la loro terra che per nessuna parte sarà degli empi, perché similmente essa è stata data loro quando fu stabilito che sarebbe stata data.

XXXV 50. La quinta regola che Ticonio propone ha per titolo *I tempi*, perché grazie a essa molte volte si può scoprire o congetturare nelle Sacre Scritture la lunghezza di certi tempi che non

81. Ez. 36, 24 82. Ez. 36, 28 85. Ep. Eph. 5, 27 87. Ps. 26, 13 92. 2 Ep. Tim. 1, 9-10 99. Apoc. 21, 1 101. Ev. Matth. 5, 4

autem modis vigere dicit hanc regulam, aut tropo synecdoche aut legitimis numeris. Tropus synecdoche aut a parte totum aut a toto partem facit intellegi, sicut unus evangelista post dies octo factum dicit quod alius post dies sex, quando in monte discipulis tantum praesentibus tribus «facies Domini fulsit ut sol et vestimenta eius ut nix». Utrumque enim verum esse non posset quod de numero dierum dictum est, nisi ille qui dixit: «post dies octo», intellegatur partem novissimam diei, ex quo id Christus praedixit futurum, et partem primam diei, quo id ostendit impletum, pro totis diebus duobus atque integris posuisse; eum vero qui dixit: «post dies sex», integros omnes et totos sed solos medios computasse. Hoc modo locutionis, quo significatur a parte totum, etiam illa de resurrectione Christi solvitur quaestio. Pars enim novissima diei, quo passus est, nisi pro toto die accipiatur, id est, adiuncta etiam nocte praeterita, et nox, in cuius parte ultima resurrexit, nisi totus dies accipiatur, adiuncto scilicet die inlucescente dominico, non possunt esse tres dies et tres noctes, quibus se in corde terrae praedixit futurum.

51. Legitimos autem numeros dicit quos eminentius divina scriptura commendat, sicut septenarium vel denarium vel duodenarium et quicumque alii sunt, quos legendo studiosi libenter agnoscunt. Plerumque enim numeri huiusmodi pro universo tempore ponuntur, sicut «Septies in die laudabo te» nihil est aliud quam «Semper laus eius in ore meo». Tantundem valent et cum multiplicantur sive per denarium, sicut septuaginta et septingenti – unde possunt et septuaginta anni Hieremiae pro universo tempore spiritaliter accipi, quo est

5. *tropos* A 8. *praesentibus tribus* A K M S: *tribus praesentibus* B F P R Eug m Gr Ma 10. *dictum sit* R 13. *quod* K, A (a.c.) | *id* om. F 18. *tota* K 25. *quos*: *quod* S 27. *septies in die*: *in die septies* S (a.c.), M (ex *inde septies*) | *laudabo te*: *laudem dixi tibi* P (= Vulg.) 28-9. *tantum* A K M, S (a.c.) 29. *valet* P

appare chiaramente. Dice che questa regola ha valore in due modi: mediante il tropo della sineddoche o facendo uso dei numeri legittimi. La sineddoche fa comprendere il tutto dalla parte o la parte dal tutto, come, per esempio, un evangelista dice che avvenne dopo otto giorni ciò che un altro dice dopo sei, allorché sul monte alla presenza di soli tre discepoli «il volto del Signore risplendette come il sole e le sue vesti come la neve». Le indicazioni dei giorni non potrebbero essere vere l'una e l'altra, a meno che non s'intenda che quello che ha parlato di otto giorni abbia considerato come due giorni completi sia l'ultima parte del giorno in cui Cristo predisse ciò che sarebbe accaduto, sia la prima parte del giorno in cui ne manifestò la realizzazione; invece l'altro che ha parlato di sei giorni ha calcolato soltanto i giorni completi, vale a dire quelli intermedi. Con questo modo di dire, per cui si indica il tutto con la parte, si risolve anche la famosa questione che riguarda la risurrezione di Cristo. Non possono infatti essere tre giorni e tre notti quelli durante i quali egli predisse che sarebbe restato nel cuore della terra, a meno che non intendiamo come giorni completi sia l'ultima parte del giorno in cui patì, aggiungendovi così anche la notte precedente, sia l'ultima parte della notte in cui risorse, aggiungendovi cioè tutto il giorno di domenica che allora cominciava ad albeggiare.

51. Ticonio definisce legittimi i numeri cui la Scrittura attribuisce particolare importanza, quali sette o dieci o dodici e tutti gli altri che a forza di leggere lo studioso ha imparato a riconoscere facilmente. Per lo più tali numeri indicano la totalità del tempo, come, per esempio, «Ti loderò sette volte al giorno» non significa altro che «La sua lode sarà sempre sulla mia bocca». Hanno lo stesso significato anche quando vengono moltiplicati, per esempio, per dieci, come settanta e settecento – per cui anche i settanta anni di Geremia possono essere intesi spiritualmente co-

XXXV 6. Ev. Matth. 17, 1-2; Ev. Luc. 9, 28 21. Ev. Matth. 12, 40 27. Ps. 118, 164 28. Ps. 33, 2 30. Ier. 25, 11

apud alienos ecclesia – sive per se ipsos, sicut decem per decem centum sunt et duodecim per duodecim centum quadraginta quattuor, quo numero significatur universitas sanctorum in Apocalypsi. Unde apparet non solas temporum quaestiones istis numeris esse solvendas, sed latius patere significationes eorum et in multa proserpere. Neque enim numerus iste in Apocalypsi ad tempora pertinet, sed ad homines.

XXXVI 52. Sextam regulam Tychonius *recapitulationem* vocat, in obscuritate scripturarum satis vigilanter inventam. Sic enim dicuntur quaedam, quasi sequantur in ordine temporis vel rerum continuatione narrentur, cum ad priora, quae praetermissa fuerant, latenter narratio revocetur; quod nisi ex hac regula intellegatur, erratur. Sicut in Genesi «Et plantavit» inquit «dominus Deus paradisum in Eden ad orientem et posuit ibi hominem quem formavit; et produxit Deus adhuc de terra omne lignum speciosum et bonum in escam» ita videtur dictum, tamquam id factum sit posteaquam factum posuit hominem in paradiso, cum, breviter utroque commemorato, id est quod «plantavit Deus paradisum et posuit ibi hominem quem formavit», recapitulando redeat et dicat quod praetermiserat, quomodo scilicet paradisus fuerit plantatus, quia «produxit Deus adhuc de terra omne lignum speciosum et bonum in escam». Denique secutus adiunxit: «Et lignum vitae in medio paradiso et lignum sciendi boni et mali». Deinde flumen, quo paradisus irrigaretur, divisum in quattuor principia fluviorum quattuor explicatur; quod totum pertinet ad insti-

34. *quo*: s.s. P *quorum* S 37. *iste*: *ille* P
XXXVI 6. *et* om. A K M S 11. *paradysum* M S 17. *paradisi* P, A M (ex *-diso*) m (= Vulg.) | *sciendi*: *scientiae* B F M S m (= Vulg.) 19. *quattuor* del. K, B (ut vid.)

me indicativi di tutto il tempo in cui la Chiesa si trova in terra straniera – ovvero per sé stessi, come dieci per dieci dà cento e dodici per dodici dà centoquarantaquattro, numero che nell'Apocalissi indica la totalità dei santi. Ne risulta che non solo con questi numeri si risolvono varie questioni di cronologia, ma che il loro significato è di portata ben maggiore e si estende a molte altre questioni: infatti nell'Apocalissi quel numero non si riferisce ai tempi ma alle persone.

XXXVI 52. La sesta regola Ticonio l'ha intitolata *La ricapitolazione* e l'ha scoperta con grande perspicacia nell'oscurità delle Scritture. Con questo nome indichiamo che alcuni passi sembrano susseguirsi in ordine di tempo o essere raccontati uno di seguito all'altro, mentre invece il racconto, senza farlo notare, richiama fatti precedenti che erano stati omessi. Se non si comprende il procedimento in base a questa regola, si cade nell'errore. Per esempio, il passo della Genesi «Il signore Dio piantò il paradiso nell'Eden a oriente e vi pose l'uomo che aveva plasmato, e fece anche nascere dalla terra ogni albero dilettevole il cui frutto era buono da mangiare» sembra detto nel senso che Dio avrebbe fatto queste cose dopo aver collocato nel paradiso l'uomo che aveva già creato: invece, dopo aver brevemente ricordato questi due fatti, cioè che Dio aveva piantato il paradiso e vi aveva collocato l'uomo già da lui plasmato, il racconto ricapitolando torna indietro e dice ciò che prima aveva omesso, vale a dire in che modo fosse stato piantato il paradiso: «Dio fece anche nascere dalla terra ogni albero dilettevole il cui frutto era buono da mangiare»; poi di seguito aggiunge: «e l'albero della vita in mezzo al paradiso, e l'albero della conoscenza del bene e del male». Quindi spiega che il fiume, che irrigava il paradiso, era diviso in quattro rami da cui prendevano origine quattro fiumi. Tutto questo <

33. Apoc. 7, 4
XXXVI 6. Gen. 2, 8-9 12. Gen. 2, 8 15. Gen. 2, 9 16. Gen. 2, 10

tutionem paradisi. Quod ubi terminavit, repetivit illud quod iam dixerat, et re vera hoc sequebatur, atque ait: «Et sumpsit dominus Deus hominem quem finxit, et posuit eum in paradiso» et cetera. Post ista enim facta ibi est positus homo, sicut nunc ordo ipse demonstrat, non post hominem ibi positum facta sunt ista, sicut prius dictum putari potest, nisi recapitulatio illic vigilanter intellegatur, qua reditur ad ea quae fuerant praetermissa.

53. Itemque in eodem libro, cum commemorarentur generationes filiorum Noe, dictum est: «Hi filii Cham in tribubus suis, secundum linguas suas, in regionibus suis et in gentibus suis». Enumeratis quoque filiis Sem, dicitur: «Hi filii Sem in tribubus suis, secundum linguas suas, in regionibus suis et in gentibus suis». Et adnectitur de omnibus: «Hae tribus filiorum Noe secundum generationes eorum, secundum gentes eorum. Ab his dispersae sunt insulae gentium super terram post diluvium. Et erat omnis terra labium unum et vox una omnibus». Hoc itaque quod adiunctum est: «Et erat omnis terra labium unum et vox una omnibus», id est una lingua omnium, ita dictum videtur tamquam eo iam tempore, quo dispersi fuerant super terram etiam secundum insulas gentium, una fuerit omnibus lingua communis; quod procul dubio repugnat superioribus verbis, ubi dictum est: «In tribubus suis secundum linguas suas». Neque enim dicerentur habuisse iam linguas suas singulae tribus, quae gentes singulas fecerant, quando erat omnibus una communis. Ac per hoc recapitulando adiunctum est: «Et erat omnis terra labium unum, et vox una omnibus», latenter narratione redeunte, ut diceretur quomo-

26. *qua reditur* A K, S (p.c.): *quia reditur* M *quia resditur* S (a.c.) *qua reditum est* B, R (p.c.) Ma *qua re dictum est* F P, R (a.c.) Eug 34-5. *eorum*: *eorum et* m, B (ex *eorum*) *suas et* R 36-7. *omnium* F 37. *itaque*: *quoque* M S

racconto concerne la creazione del paradiso. Dopo aver terminato, il racconto ripete ciò che aveva detto prima, ma che in realtà era avvenuto successivamente e dice: «Il signore Dio prese l'uomo che aveva plasmato e lo pose nel paradiso». L'uomo infatti vi fu posto dopo che era stato creato tutto questo, come dimostra ora l'ordine della narrazione; e non tutto questo fu creato dopo che l'uomo vi era stato collocato, come potrebbe invece ricavarsi da quanto era stato detto prima, se non si fa attenzione e non si comprende il principio della ricapitolazione, secondo cui il racconto ritorna indietro, a raccontare fatti che in precedenza erano stati omessi.

53. Ancora nello stesso libro, dove è ricordata la generazione dei figli di Noè, viene detto: «Questi i figli di Cam nelle loro tribù, secondo le loro lingue e le loro terre e le loro genti»; elencati poi i figli di Sem, viene detto: «Questi i figli di Sem nelle loro tribù, secondo le loro lingue e le loro terre e le loro genti». Poi, riguardo a tutte, il testo aggiunge: «Queste le tribù dei figli di Noè, secondo le loro genealogie e le loro genti. Tratta origine da costoro, i popoli si dispersero, come isole, sulla terra dopo il diluvio. Tutta la terra era una sola bocca e tutti avevano una sola voce». Ciò che è aggiunto alla fine: «Tutta la terra era una sola bocca e tutti avevano una sola voce», cioè che tutti avevano una sola lingua, sembra detto nel senso che, quando ormai i popoli si dispersero, come isole, su tutta la terra, una sola lingua era comune a tutti. Ma indubbiamente questo dato è in contraddizione con le parole che precedono, dove è detto «nelle loro tribù secondo le loro lingue», e il testo non avrebbe potuto dire che le singole tribù, che avrebbero formato i singoli popoli, avevano già le proprie lingue, se la lingua fosse stata una sola e comune a tutte. Ma ricapitolando il testo ha aggiunto: «Tutta la terra era una sola bocca e tutti avevano una sola voce», perché il racconto, senza farlo notare, ritorna indietro, per dire in che modo fosse avvenuto che

21. Gen. 2, 15 29. Gen. 10, 20 31. Gen. 10, 31 33. Gen. 10, 32-11, 1

do factum sit ut ex una omnium lingua fuerint divisi per multas et continuo de illa turris aedificatione narratur, ubi haec eis iudicio divino ingesta est poena superbiae, post quod factum dispersi sunt per terram secundum linguas suas.

54. Fit ista recapitulatio etiam obscurius. Sicut in evangelio Dominus dicit: «Die quo exiit Loth a Sodomis, pluit ignem de caelo et perdidit omnes; secundum haec erunt dies filii hominis, quo revelabitur. Illa hora, qui erit in tecto et vasa eius in domo, non descendat tollere illa; et qui in agro similiter non revertatur retro: meminerit uxoris Loth». Numquid cum Dominus fuerit revelatus, tunc sunt ista servanda, ne quisque retro respiciat, id est vitam praeteritam, cui renuntiavit, inquirat, et non potius isto tempore, ut, cum Dominus fuerit revelatus, retributionem pro eis, quae quisque servavit vel contempsit, inveniat? Et tamen, quia dictum est «in illa hora», tunc putantur ista servanda cum fuerit Dominus revelatus, nisi ad intellegendam recapitulationem sensus legentis invigilet, adiuvante alia scriptura quae ipsorum apostolorum adhuc tempore clamavit: «Filii, novissima hora est». Tempus ergo ipsum quo evangelium praedicatur, quousque Dominus reveletur, hora est in qua oportet ista servari, quia et ipsa revelatio Domini ad eandem horam pertinet, quae die iudicii terminabitur.

XXXVII 55. Septima Tychonii regula est eademque postrema *de diabolo et eius corpore*. Est enim et ipse caput impiorum, qui sunt eius quodam modo corpus, ituri cum illo in suppli-

50. *divino iudicio* M S 51. *super terram* B K | *secundum* accedit f 53. *dicit dominus* F P R m | *a*: *de* M S, P (a.c.) 54. *erit* A m Ma *erunt* et s.s. *erit* R 55. *fili* f, A K (a.c.) | *quo*: *qui* f | *in* ante *illa* add. S (p.c.) Eug Ma (cf. l. 62) 56. *descendet* et s.s. *-dat* R *discendit* corr. *-dat* M *discendet* P 57. *revertetur* P S 58. *cum*: om f, add. s.s. M 60. *dominus* om. B F R 62. *dictum*: *additum* P 67. *evang-*: *de evangelio* f 68. *revelatur* F
XXXVII 3. *in*: *et* f

l'unica lingua comune a tutte quelle genti si era divisa in molte. Viene perciò subito dopo raccontata la costruzione della torre, dove per giudizio divino la loro superbia fu così punita, dopo di che si dispersero sulla terra secondo le loro lingue.

54. A volte la ricapitolazione si presenta in modo ancora più < oscuro, come quando nel Vangelo il Signore dice: «Nel giorno in cui Lot uscì da Sodoma, piovve fuoco dal cielo e distrusse tutti: allo stesso modo saranno i giorni quando si manifesterà il Figlio dell'uomo. In quell'ora se uno sarà sul tetto e le sue cose in casa, non scenda a prenderle; e chi sarà nel campo, ugualmente non ritorni indietro. Si ricordi della moglie di Lot». Che forse, quando il Signore si sarà manifestato, solo allora ognuno dovrà osservare l'invito a non guardare indietro, cioè a non ricercare la vita passata cui ha rinunziato? o non piuttosto nel tempo in cui il Signore si sarà manifestato ognuno riceverà la ricompensa per quello che avrà osservato o trascurato? E tuttavia, poiché è detto «in quell'ora», uno è portato a credere che l'invito andrà osservato allora, quando il Signore si sarà manifestato, a meno che la perspicacia del lettore non sia attenta a comprendere la ricapitolazione, confortato anche da un altro passo della Scrittura che, al tempo ancora degli apostoli, esclama: «Figli, è giunta l'ora estrema». Perciò tutto il tempo in cui il Vangelo viene predicato, fino al momento in cui si manifesterà il Signore, è l'ora nella quale bisogna osservare quest'invito, perché la manifestazione del Signore appartiene proprio a quest'ora che terminerà nel giorno del giudizio.

XXXVII 55. La settima e ultima regola di Ticonio è *Il diavolo* < *e il suo corpo*. Egli è infatti il capo degli empi, che in certo modo sono il suo corpo e andranno insieme con lui al supplizio del fuo-

53. Ev. Luc. 17, 29-32 66. 1 Ep. Io. 2, 18
XXXVII 3. Ev. Matth. 25, 41

cium ignis aeterni, sicut Christus caput est ecclesiae, quod est corpus eius futurum cum illo in regno et gloria sempiterna. Sicut ergo in prima regula, quam vocat *de Domino et eius corpore*, vigilandum est ut intellegatur, cum de una eademque persona scriptura loquitur, quid conveniat capiti, quid corpori, ita et in ista novissima aliquando in diabolum dicitur quod non in ipso sed potius in eius corpore possit agnosci, quod habet non solum in eis, qui manifestissime foris sunt, sed in eis etiam qui, cum ad ipsum pertineant, tamen ad tempus miscentur ecclesiae, donec unusquisque de hac vita exeat vel a frumento palea ventilabro ultimo separetur. Quod enim scriptum est apud Esaiam: «Quomodo cecidit de caelo Lucifer mane oriens» et cetera, quae sub figura regis Babyloniae de eadem persona vel ad eandem personam dicta sunt, in ipsa contextione sermonis de diabolo utique intelleguntur; et tamen quod ibi dictum est: «Contritus est in terra, qui mittit ad omnes gentes», non totum ipsi capiti congruit. Nam, etsi mittit ad omnes gentes diabolus angelos suos, tamen in terra corpus eius, non ipse, conteritur, nisi quia ipse est in corpore suo, quod contritum fit pulvis, quem proiciat ventus a facie terrae.

56. Hae autem omnes regulae, excepta una quae vocatur *de promissis et lege*, aliud ex alio faciunt intellegi, quod est proprium tropicae locutionis, quae latius patet quam ut possit, ut mihi videtur, ab aliquo universa comprehendi. Nam ubicumque velut aliud dicitur ut aliud intellegatur, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, tropica locutio est. Quae cum fit ubi fieri solet, sine labore sequitur intellectus; cum vero ubi non solet, laboratur ut intellegatur, ab aliis magis, ab

5. *in regnum et gloriam sempiternam* S Eug 8. *convenit* K | *corpori... capiti* M S 9. *in* (1) om. F 11. *in eis non solum* M S 19. *in terra* om. f 23. *proiciat* B F K R, A (p.c.): *-ceat* A (a.c.) *-cit* P (p.c.) m Ma *-ciet* M S f Gr *-iecit* P (a.c.) 27. *universa* om. f 31. *ut intellegatur* om. A K f | *magis*: *maius* B F P R f

co eterno, come Cristo è il capo della Chiesa, che è il suo corpo e sarà insieme con lui nel regno e nella gloria eterni. Perciò, come secondo la prima regola, che s'intitola *Il Signore e il suo corpo*, quando la Scrittura parla di una sola e stessa persona, bisogna stare attenti a capire che cosa si adatta al capo e che cosa al corpo, così anche secondo quest'ultima regola talvolta la Scrittura riferisce al diavolo ciò che riconosciamo riguardare non proprio lui ma piuttosto il suo corpo. Di tale corpo fanno parte non soltanto quanti manifestamente sono fuori della Chiesa ma anche coloro che, pur appartenendo al diavolo, tuttavia temporaneamente sono frammisti alla Chiesa, finché ognuno sarà uscito da questa vita, ovvero l'ultima vagliatura separerà la paglia dal grano. Così, nel passo di Isaia: «Come è caduto dal cielo Lucifero, che sorgeva al mattino» ecc., tutto ciò che, sotto la figura del re di Babilonia, viene detto alla stessa o della stessa persona nel medesimo contesto, certamente l'intendiamo come riferito al diavolo. Eppure, ciò che là è detto: «Si è schiacciato a terra colui che invia messaggeri a tutti i popoli» non si adatta tutto al capo: se è vero infatti che il diavolo manda i suoi angeli a tutte le genti, è però il suo corpo che viene schiacciato a terra, non lui stesso, se non in quanto egli è nel suo corpo, che schiacciato diventa polvere, e il vento la spazza via dalla faccia della terra.

56. Tutte queste regole, a eccezione di quella che s'intitola *Le promesse e la legge*, fanno capire una cosa dicendone un'altra: e questo è proprio dell'espressione figurata, il cui ambito si estende tanto largamente che nessuno può, a mio avviso, comprenderlo tutto. Dovunque infatti si dice una cosa per farne intendere un'altra, anche se il nome di questo tropo non si trova nei manuali di retorica, si tratta di un'espressione figurata. Quando questa è presentata secondo l'uso, la comprendiamo facilmente; se invece non secondo l'uso, fatichiamo a intenderla, chi più chi

4. Ep. Eph. 1, 22 11. 1 Ep. Cor. 5, 12 14. Ev. Matth. 3, 12 15. Is. 14, 12 19. Is. 14, 12 23. Ps. 1, 4

aliis minus, sicut magis minusve dona Dei sunt in ingeniis hominum vel adiutoria tribuuntur. Proinde, sicut in verbis propriis de quibus superius disputavimus, ubi res ut dicuntur intellegendae sunt, sic in translatis quae faciunt tropicas locutiones, ubi aliud ex alio intellegendum est, de quibus huc usque, quantum visum est, satis egimus, non solum admonendi sunt studiosi venerabilium litterarum ut in scripturis sanctis genera locutionum sciant, et quomodo apud eas dici aliquid soleat, vigilanter advertant memoriterque retineant, verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intellegant. In eis quippe litteris, quarum studiosi sunt, legunt quoniam «Dominus dat sapientiam, et a facie eius scientia et intellectus», a quo et ipsum studium, si pietate praeditum est, acceperunt. Sed haec satis etiam de signis, quantum ad verba pertinet, dicta sint. Restat ut de proferendis eis quae sentimus, sequenti volumine, quae Dominus donaverit, dicamus.

32. *dono dei* B *dei dona* M *dona sunt dei* R 35. *si* A f, K (a.c.) 36. *hoc* M f (a.c.) 42. *eius* f 43. *dominus* om. A f, K (a.c.) 46. *pertinent* P | *sunt* M S 47. *dicamus*: *-cam* F R, B (a.c.) Ma *disseramus* P m, desinit f

meno, secondo che maggiori o minori sono i doni che Dio ha elargito alle menti degli uomini e gli aiuti che vengono loro dati. Comunque, sia riguardo alle parole di senso proprio, di cui ho trattato prima, che ci fanno comprendere le cose come sono state scritte, sia riguardo a quelle di senso traslato, che formano le espressioni figurate per cui da una cosa se ne capisce un'altra – e anche di queste ritengo di aver trattato a sufficienza –, bisogna rammentare agli studiosi delle sacre lettere che non solo essi debbono conoscere i modi di dire che si trovano nella Scrittura, e osservare attentamente e ritenere a memoria in che modo essa sia solita esprimere una data cosa, ma debbono anche capire che è soprattutto e massimamente necessario pregare per poter comprendere. Proprio in questi libri, di cui sono studiosi, leggono: «Il Signore dà la sapienza e dal suo volto provengono scienza e intelligenza», da colui cioè da cui hanno ricevuto in dono la loro stessa propensione a studiare, purché si alimenti alla pietà. Abbiamo così trattato a sufficienza anche dei segni, per quanto riguarda le parole. Resta da dire, nel libro successivo, ciò che il Signore mi ispirerà riguardo al modo di esprimere i nostri pensieri. <

43. Prov. 2, 6

LIBER QUARTUS

I 1. Hoc opus nostrum, quod inscribitur De doctrina christiana, in duo quaedam fueram prima distributione partitus. Nam post prooemium, quo respondi eis qui hoc fuerant reprehensuri: «Duae sunt res» inquam «quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendo prius, de proferendo postea disseremus». Quia ergo de inveniendo multa iam diximus et tria de hac una parte volumina absolvimus, adiuvante Domino de proferendo pauca dicemus, ut, si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus totumque hoc opus quattuor voluminibus terminetur.

2. Primo itaque exspectationem legentium, qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta, quae in scholis saecularibus et didici et docui, ista praelocutione cohibeo atque, ut a me non exspectentur, admoneo, non quod nihil habeant utilitatis, sed si quid habent, seorsum discendum est, si cui fortassis bono viro etiam haec vacat discere, non autem a me vel in hoc opere vel in aliquo alio requirendum. **II 3.** Nam cum per artem rhetoricam et vera suadeantur et falsa, quis audeat dicere adversus mendacium in defensoribus suis iner-

I-II 1. *scribitur* B F R 2. *quidem* P 14. *prohibeo* B F P R Ma 16. *sed quod si quid* M P S m Gr | *habeant* F P R | *disc- est: est disc-* K *dicendum est* B (a.c.)

LIBRO QUARTO

I 1. Questo mio scritto, che s'intitola *L'istruzione cristiana*, inizialmente l'ho diviso in due parti, e dopo il prologo, in cui ho anticipato la risposta a quanti avrebbero biasimato la mia iniziativa, ho scritto: «Due sono i procedimenti sui quali fonda tutto lo studio delle Scritture: il modo di venire a conoscenza di ciò che si deve comprendere e il modo di esprimere ciò che si è compreso. Tratteremo prima del conoscere e poi dell'esprimere». Dato che < ho già parlato molto del conoscere, e ho dedicato tre libri a questo solo argomento, con l'aiuto del Signore dirò poche cose sull'esprimere, in modo da esaurire questa trattazione – se sarà possibile – in un solo libro e concludere così quest'opera in quattro libri.

2. Innanzitutto, nel caso qualche lettore ritenga che io voglia < esporre le regole di retorica che ho appreso e insegnato nelle scuole civili, con queste parole d'introduzione io raffreno la sua aspettativa e lo avviso che queste regole non se le deve aspettare da me: non perché non abbiano una qualche utilità, ma perché, se l'hanno, la persona dabbene che ha tempo di apprendere anche questa materia, l'apprenda in altra sede e non la richieda a me né in questa né in qualche altra opera. **[II 3]** D'altra parte, dato che con la retorica si sostengono argomenti sia veri sia falsi, chi < oserà dire che contro la menzogna i difensori della verità debbo-

mem debere consistere veritatem, ut videlicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel benivolum vel intentum vel docilem prooemio facere, isti autem non noverint? Illi falsa breviter aperte verisimiliter et isti vera sic narrent ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent adserant falsitatem, isti nec vera defendere nec falsa valeant refutare? Illi animos audientium in errorem moventes impellentesque dicendo terreant contristent exhilarent exhortentur ardenter, isti pro veritate lenti frigidique dormitent? Quis ita desipiat, ut hoc sapiat? Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?

III 4. Sed quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta, quibus, cum accedit in verbis plurimis ornamentisque verborum linguae sollertissima consuetudo, fit illa quae facundia vel eloquentia nominatur, extra istas litteras nostras, seposito ad hoc congruo temporis spatio, apta et convenienti aetate discenda sunt eis qui hoc celeriter possunt. Nam et ipsos romanae principes eloquentiae non piguit dicere quod hanc artem, nisi quis cito possit, numquam omnino possit perdiscere. Quod utrum verum sit, quid opus est quaerere? Non enim, etiam si possint haec a tardioribus tandem aliquando

23. *docibilem* A K M S (cf. IV 5) 25. *narrant* et s.s. *-ent* R *-rentur* P 28. *errore* P *-res* M S 29. *impellentesque* F P, S (p.c.): *impellentes qui* R (add. s.s. *et* ante *imp-*) *implentesque* cett. codd. 31. *hoc non sapiat* F 34. *eam*: *iam* P, B (a.c.)

III 2. *accidit* B F R, P (a.c.) 6. *dicenda* P, R (a.c.) 7. *discere* A K M 9. *est opus* B F P R Ma

no essere del tutto disarmati? Perché mai quanti cercano di accreditare il falso sanno accattivarsi coi loro esordi l'ascoltatore rendendolo attento e arrendevole, mentre invece costoro non lo sanno fare? Perché quelli sanno esporre il falso con brevità chiarezza verisimiglianza, mentre questi espongono il vero in modo che l'ascoltatore s'annoi, non riesca a capire e non resti convinto? Perché quelli riescono con argomenti ingannevoli a impugnare la verità e affermare la falsità, mentre questi non sono capaci né di difendere il vero né di confutare il falso? Perché quelli con le loro parole sanno smuovere e spingere all'errore gli animi degli ascoltatori atterrendoli rattristandoli rallegrandoli esortandoli col massimo impegno, mentre questi in difesa della verità sonnecchiano pigri e fiacchi? Chi può essere tanto sciocco da pensarla così? Dato perciò che la capacità di parlare è moralmente neutra ed è molto efficace per sostenere argomenti sia cattivi sia buoni, perché mai la persona dabbene non si dovrebbe mettere in condizione, grazie a questo studio, di battersi per la verità, dal momento che i malvagi se ne servono per far prevalere cause disoneste e prive di fondamento a beneficio dell'iniquità e dell'errore? <

III 4. D'altra parte, tutte le osservazioni e regole di questo argomento, alle quali quando si aggiunge l'abitudine di parlare in modo molto accurato con abbondanza e ornamento di parole, si ha quella che viene chiamata facondia o eloquenza, questa disciplina, dico, va appresa al di fuori delle nostre lettere, dedicandovi un apposito e sufficiente periodo di tempo, in età adatta e conveniente, da parte di quanti lo possono fare speditamente. Infatti proprio i prìncipi dell'eloquenza romana non hanno avuto esitazione a dire che questa disciplina, se uno non l'impara subito, non la può imparare affatto. Che bisogno c'è di accertare se questo è vero? Perché, anche se talvolta queste regole possono alla fi- <

III 7. Cicero, *de orat.* III 146

perdisci, nos ea tanti pendimus, ut eis discendis iam maturas vel etiam graves hominum aetates velimus impendi. Satis est ut adulescentulorum ista sit cura nec ipsorum omnium quos utilitati ecclesiasticae cupimus erudiri, sed eorum quos nondum magis urgens et huic rei sine dubio praeponenda necessitas occupavit. Quoniam, si acutum et fervens adsit ingenium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes quam eloquentiae praecepta sectantibus. Nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter conlocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat, sed tantummodo rebus quae ibi dicuntur intentus sit, etiam eloquio quo dicuntur, dum in his versatur, imbuitur accedente vel maxime exercitatione sive scribendi sive dictandi, postremo etiam dicendi quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit. Si autem tale desit ingenium, nec illa rhetorica praecepta capiuntur nec, si magno labore inculcata quantulacumque ex parte capiantur, aliquid prosunt. Quandoquidem etiam ipsi qui ea didicerunt et copiose ornateque dicunt, non omnes, ut secundum ipsa dicant, possunt ea cogitare cum dicunt, si non de his disputant: immo vero vix ullos eorum esse existimo qui utrumque possint, et dicere bene et ad hoc faciendum praecepta illa dicendi cogitare, cum dicunt. Cavendum est enim ne fugiant ex animo quae dicenda sunt, dum attenditur ut arte dicantur. Et tamen in sermonibus atque dictionibus eloquentium impleta reperiuntur praecepta eloquentiae, de quibus illi, ut eloquerentur vel cum eloquerentur, non

14. *utilitati*: *-tis* P *-tate ecclesiastica* F *utili* B (ex *-tati*) | *erudire* P 16. *neque* post *quoniam* add. P 22. *imbuitur* F P: *induitur* cett. codd. Gr 26. *inculta* S, M (a.c.) 27. *capiuntur* K R | *pros-*: *possunt* R 30. *disputatur* B | *vix*: *vel* B | *illos* B F 33. *refugiant* R | *dum*: *cum* A K M S 36. *eloq-* (2): corr. *loquerentur* S

ne essere apprese pure da persone un po' ottuse, non le riteniamo tanto importanti da auspicare che a esse si dedichino anche persone di età già matura: è sufficiente che vi si dedichino i giovani, e fra tutti loro non quelli che preferiremmo fossero istruiti per il servizio della Chiesa, ma quelli non ancora impegnati in un'esigenza più urgente e senz'altro da preporre a questa attività. Perché, là dove c'è ingegno acuto e fervido, è più facile che assimili l'eloquenza chi legge e ascolta persone eloquenti che non chi va dietro alle regole dell'eloquenza. Non mancano neppure opere < scritte da autori cristiani, anche al di fuori del canone salutarmente stabilito al vertice dell'autorità, tali che se le legge una persona capace, pur senza specifica intenzione, attenta soltanto agli argomenti che vi sono esposti, tuttavia mentre vi si dedica si istruisce anche nella forma con cui sono state scritte, soprattutto se integra questo studio con l'esercizio di scrivere e dettare e poi anche di pronunciare ciò che egli stesso pensa in armonia con la norma di fede e di pietà. Se invece manca tale capacità, uno non può comprendere neppure le regole della retorica, e seppure in qualche misura le ha comprese perché gli sono state inculcate con grande sforzo, non ne trae alcun giovamento. Del resto, anche quelli che hanno appreso queste norme e sanno parlare in modo abbondante e ornato, non tutti sono in grado di averle presenti quando parlano, in modo da parlare in conformità con questa precettistica, a meno di non trattare di essa in modo specifico. Anzi, ritengo che difficilmente se ne troverà qualcuno capace sia di parlare bene sia di pensare, mentre parla, ad applicare quelle regole per parlare bene. Bisogna infatti stare attenti che non ci sfugga di mente ciò che vogliamo dire, mentre stiamo attenti a dirlo con arte. Tuttavia nei discorsi e nel modo di parlare delle persone eloquenti vediamo applicate le regole di retorica, alle quali per altro quelli non hanno pensato, quando parlavano, al fi-

11. Vergilius, *Aen.* XII 438

cogitaverunt, sive illa didicissent sive ne attigissent quidem. Implent quippe illa, quia eloquentes sunt; non adhibent, ut sint eloquentes.

5. Quapropter, cum ex infantibus loquentes non fiant nisi locutiones discendo loquentium, cur eloquentes fieri non possunt nulla eloquendi arte tradita, sed elocutiones eloquentium legendo et audiendo et, quantum assequi conceditur, imitando? Quid, quod ita fieri ipsis quoque experimur exemplis? Nam sine praeceptis rhetoricis novimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt, sine lectis vero et auditis eloquentium disputationibus vel dictionibus neminem. Nam neque ipsa arte grammatica, qua discitur locutionis integritas, indigerent pueri, si eis inter homines, qui integre loquerentur, crescere daretur et vivere. Nescientes quippe ulla nomina vitiorum, quidquid vitiosum cuiusquam ore loquentis audirent, sana sua consuetudine reprehenderent et caverent, sicut rusticos urbani reprehendunt, etiam qui litteras nesciunt.

IV 6. Debet igitur divinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quod agitur quid exspectare debeant intimare. Ubi autem benivolos intentos dociles aut invenerit aut ipse fecerit, cetera peragenda sunt, sicut postulat causa. Si docendi sunt qui audiunt, narratione faciendum est, si tamen indigeat ut res, de qua agitur, innotescat. Ut autem quae dubia sunt certa fiant, documentis adhibitis ratioci-

38. *quia*: *qui* B *quae* F 41. *dicendo* M S 44. *quid*: *quid quod* ex *quotquot* M om. K S 51. *vitiorum* F P R 53. *reprehenderunt* K
IV-V 2-3. *et mala docere* (corr. *dedoc-*) *et bona docere* S 3. *dedocere*: *docere* F, B (a.c.) 3-4. *adversos* B F m 4. *quod*: *quid* M S m | *agatur* m, M (ex *-itur*) | *quid*: *quod* F 5. *intimare* om. S add. s.s. M | *docibiles* M (in marg. *dociles*) 9-10. *rationandum* corr. *ratiocin-* F S

ne di parlare bene, sia che le avessero apprese sia che neppure ne avessero avuto notizia. Le mettono in pratica perché sono eloquenti, non le applicano per essere eloquenti.

5. Ordunque, dal momento che i bambini imparano a parlare solo a forza di ascoltare quelli che parlano, perché mai uno non potrebbe diventare eloquente senza apprendere l'arte del dire ma a forza di leggere e ascoltare, e per quanto vi riesce, imitare il modo di esprimersi delle persone eloquenti? Che dire, dato che possiamo provare anche con esempi che ciò avviene? Conosciamo infatti molti che, pur privi d'istruzione retorica, sono più eloquenti di molti che l'hanno appresa; non ne conosciamo nessuno invece che lo sia diventato senza aver letto e ascoltato le discussioni e i discorsi di persone eloquenti. Infatti i giovani non avrebbero bisogno neppure di studiare la grammatica, con cui si impara a parlare correttamente, se fosse loro dato di crescere e vivere a contatto con persone capaci di esprimersi con proprietà di linguaggio. Anche senza conoscere il nome di nessun errore di lingua, qualora ascoltassero qualche espressione errata sulla bocca di qualcuno che parla, sarebbero in grado di correggerla ed evitarla grazie alla loro abitudine di esprimersi correttamente, come i cittadini anche illetterati sanno riprendere i campagnoli.

IV **6.** Perciò chi si dedica allo studio e all'insegnamento delle Sacre Scritture per poter difendere la retta fede e confutare l'errore deve insegnare il bene e distogliere dal male, e con questa sua attività oratoria conciliarsi gli avversari, stimolare gli indolenti, far conoscere a chi non sa quanto accade che cosa debba aspettarsi. Se avrà trovato ascoltatori ben disposti, attenti e pronti a imparare o sarà stato lui a renderli tali, bisogna completare il discorso come richiede la situazione. Se si devono istruire gli ascoltatori, bisogna esporre in modo da far conoscere l'argomento di cui si tratta, purché ce ne sia necessità. Se poi si vuol rendere certo ciò che è dubbio, bisogna far uso del ragionamento,

nandum est. Si vero qui audiunt movendi sunt potius quam docendi, ut in eo quod iam sciunt agendo non torpeant et rebus adsensum, quas veras esse fatentur, accommodent, maioribus dicendi viribus opus est. Ibi obsecrationes et increpationes, concitationes et coercitiones et quaecumque alia valent ad commovendos animos, sunt necessaria.

7. Et haec quidem cuncta, quae dixi, omnes fere homines in his, quae loquendo agunt, facere non quiescunt. **V.** Sed cum alii faciant obtunse deformiter frigide, alii acute ornate vehementer, illum ad hoc opus, unde agimus, iam oportet accedere qui potest disputare vel dicere sapienter, etiamsi non potest eloquenter, ut prosit audientibus, etiamsi minus quam prodesset, si et eloquenter posset dicere. Qui vero affluit insipienti eloquentia, tanto magis cavendus est, quanto magis ab eo in his quae audire inutile est delectatur auditor et eum, quoniam diserte dicere audit, etiam vere dicere existimat. Haec autem sententia nec illos fugit qui artem rhetoricam docendam putarunt: fassi sunt enim sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam. Si hoc ergo illi qui praecepta eloquentiae tradiderunt, in eisdem libris in quibus id egerunt, veritate instigante coacti sunt confiteri, veram, hoc est, supernam, quae a patre luminum descendit, sapientiam nescientes, quanto magis nos non aliud sentire debemus, qui huius sapientiae filii et ministri sumus? Sapienter autem dicit homo tanto magis vel minus, quanto in scripturis sanctis magis minusve proficit. Non dico in eis multum legendis memoriaeque mandandis, sed bene intellegendis et diligenter earum sensibus indagandis. Sunt enim qui eas legunt et

14. *coercitiones* A, K (p.c.): *coertiones* F R, K (a.c.) *coercitationes* B M P S | *valeat* R *vident* K (ex corr.) 15. *sunt* om. K 17. *eloquendo* m *loquuntur* R | *arguunt* R 18. *faciunt* P 20. *docere* R 22. *si et*: *etsi* K *sic* A *sic* corr. *si* M S | *possit* A P 23. *cavendum* P S 32. *esse* F 36. *minusque* M S | *profecit* R m Ma

confortandolo con elementi di prova. Se invece chi ascolta, più che apprendere, deve essere stimolato perché non s'impigrisca nel fare ciò che già sa e dia il proprio assenso a ciò che riconosce essere vero, in questi casi c'è bisogno di maggiore capacità di eloquio, perché qui è necessario far uso di preghiere e rimproveri, di esortazioni e divieti, e di tutto ciò che è capace di muovere gli animi.

7. Del resto, tutto ciò che ho detto quasi tutti lo fanno di continuo quando sono attivi con la parola. [V] Dato però che alcuni lo fanno in modo ottuso maldestro freddo, altri invece con intelligenza eloquenza forza, è necessario che si accinga all'attività di cui ci stiamo occupando chi è in grado di discutere e parlare con sapienza, anche se non lo sa fare con eloquenza, in modo da rendersi utile a chi ascolta, sebbene non tanto quanto potrebbe se fosse capace di parlare anche con eloquenza. Se invece uno abbonda di eloquenza insulsa, tanto più l'ascoltatore se ne deve guardare quanto più trae diletto da colui che dice cose per lui di inutile ascolto, perché è portato a ritenere che esse siano vere solo perché l'altro le sa presentare con facondia. Questo concetto lo ebbero presente anche coloro che hanno giudicato necessario lo studio della retorica, quando hanno affermato che la sapienza priva di eloquenza è di poca utilità alla città, ma l'eloquenza priva di sapienza riesce più volte molto dannosa e mai utile. Se perciò i maestri di retorica nei loro libri dedicati a questa disciplina, spinti dalla forza della verità, hanno dovuto fare questa ammissione, pur ignorando la vera sapienza, cioè quella celeste che ci viene dal Padre della luce, quanto più dobbiamo essere di quest'idea noi, che di quella sapienza siamo figli e ministri? Ma uno parla con più o meno sapienza quanto più o meno progredisce nello studio delle Sacre Scritture, e non intendo il leggerne e mandarne a memoria lunghi passi, ma l'interpretarle come si deve e indagarne con cura il significato. Perché ci sono alcuni che le leggono e le trascurano:

IV-V 27. Cicero, *Inv.* I 1 32. Ep. Iac. 1, 17

neglegunt: legunt ut teneant, neglegunt ne intellegant. Quibus longe sine dubio praeferendi sunt qui verba earum minus tenent et cor earum sui cordis oculis vident. Sed utrisque ille melior qui et, cum volet, eas dicit et, sicut oportet, intellegit.

8. Huic ergo qui sapienter debet dicere etiam quod non potest eloquenter, verba scripturarum tenere maxime necessarium est. Quanto enim se pauperiorem cernit in suis, tanto eum oportet in istis esse ditiorem, ut quod dixerit suis verbis, probet ex illis et, qui propriis verbis minor erat, magnorum testimonio quodammodo crescat. Probando enim delectat, qui minus potest delectare dicendo. Porro qui non solum sapienter verum etiam eloquenter vult dicere, quoniam profecto plus proderit si utrumque potuerit, ad legendos vel audiendos et exercitatione imitandos eloquentes eum mitto libentius, quam magistris artis rhetoricae vacare praecipio, si tamen hi qui leguntur et audiuntur, non solum eloquenter sed etiam sapienter dixisse vel dicere veraci praedicatione laudantur. Qui enim eloquenter dicunt, suaviter; qui sapienter, salubriter audiuntur. Propter quod non ait scriptura: "Multitudo eloquentium", sed «Multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum». Sicut autem saepe sumenda sunt et amara salubria, ita semper vitanda est perniciosa dulcedo. Sed salubri suavitate vel suavi salubritate quid melius? Quanto enim magis illic appetitur suavitas, tanto facilius salubritas prodest. Sunt ergo ecclesiastici viri, qui divina eloquia non solum sapienter sed eloquenter etiam tractaverunt: quibus legendis magis non sufficit tempus, quam deesse ipsi studentibus et vacantibus possunt.

42. *vult* B 53. *magistros* P 56. *qui*: *quia* R 61. *illic magis* M S 65. *quam deesse*: *quando esse* M (a.c.) *quam adesse* S | *ipsis* B *ipsa* M

leggono per ritenerle a memoria, ma trascurano di capirle. E allora anteporremo loro di gran lunga quanti le conoscono meno a memoria ma ne sanno scorgere il cuore con gli occhi del loro cuore. Fa meglio, comunque, degli uni e degli altri chi le sa esporre a memoria quando vuole, e le comprende come si deve.

8. Chi dunque deve parlare con sapienza senza aver capacità di farlo anche con eloquenza, è bene che si attenga il più possibile alle parole della Scrittura: quanto più ha coscienza di esser povero delle sue, tanto più bisogna che sia ricco di quelle, per confortare con esse ciò che dice di suo, e dar peso, in qualche modo, alla pochezza delle sue parole con la testimonianza di quelle importanti: chi non riesce gradito con la parola, ci può riuscire con la forza dell'argomentazione. Chi poi ha intenzione di apprendere a parlare non solo con sapienza ma anche con eloquenza, perché certo riuscirà di maggiore utilità se sarà capace di fare l'una cosa e l'altra, lo invito a leggere ascoltare e imitare con l'esercizio chi è abile nel parlare, piuttosto che consigliargli di andare a scuola dai maestri di retorica, a patto però che coloro che vengono letti e ascoltati godano di fama autentica perché hanno parlato o parlano non soltanto con eloquenza ma anche con sapienza. Chi infatti parla con eloquenza, viene ascoltato con diletto; ma se uno parla con sapienza, viene ascoltato con profitto: per questo la Scrittura non dice: "Molti eloquenti" ma «Molti sapienti sono la salvezza della terra». E come spesso bisogna prendere medicine amare ma salutari, così dobbiamo sempre evitare la dolcezza che arreca danno. Ma che c'è di meglio di una salubre dolcezza o di una dolce salubrità? In questo caso, quanto più si ricerca la dolcezza, tanto più facilmente ci giova ciò che è salubre. Ordunque, ci sono scrittori cristiani che hanno saputo interpretare le parole divine non solo con sapienza ma anche con eloquenza: e verrebbe meno il tempo per leggerli piuttosto che essi possano venir meno all'aspettativa di chi si dedica al loro studio.

58. Sap. 6, 26

VI 9. Hic aliquis forsitan quaerit utrum auctores nostri, quorum scripta divinitus inspirata canonem nobis saluberrima auctoritate fecerunt, sapientes tantummodo an eloquentes etiam nuncupandi sunt. Quae quidem quaestio apud me ipsum et apud eos qui mecum, quod dico, sentiunt facillime solvitur. Nam, ubi eos intellego, non solum nihil eis sapientius, verum etiam nihil eloquentius mihi videri potest. Et audeo dicere omnes qui recte intellegunt quod illi loquuntur, simul intellegere non eos aliter loqui debuisse. Sicut enim est quaedam eloquentia quae magis aetatem iuvenilem decet, est quae senilem, nec iam dicenda est eloquentia si personae non congruit eloquentis, ita est quaedam quae viros summa auctoritate dignissimos planeque divinos decet. Hac illi locuti sunt, nec ipsos decet alia nec alios ipsa: ipsis enim congruit; alios autem, quanto videtur humilior, tanto altius non ventositate sed soliditate transcendit. Ubi vero non eos intellego, minus quidem mihi apparet eorum eloquentia, sed eam non dubito esse talem qualis est, ubi intellego. Ipsa quoque obscuritas divinorum salubriumque dictorum tali eloquentiae miscenda fuerat, in qua proficere noster intellectus non solum inventione verum etiam exercitatione deberet.

10. Possem quidem, si vacaret, omnes virtutes et ornamenta eloquentiae, de quibus inflantur isti qui linguam suam nostrorum auctorum linguae non magnitudine sed tumore praeponunt, ostendere in istorum litteris sacris, quos nobis erudiendis et ab hoc saeculo pravo in beatum saeculum transferendis providentia divina providit. Sed non ipsa me plus quam dici potest in illa eloquentia delectant, quae sunt his viris cum oratoribus gentilium poetisve communia. Illud magis admiror et stupeo quod ista nostra eloquentia ita usi sunt per

VI 4. *sint* B F K, S (ex *sunt*) m Ma 5. *sentiunt quod dico* M S *quod dicunt sentiunt* B 9. *est enim* B F P R m Gr Ma 10. *est quae*: ex corr. M *quam* S (ex corr.) *esse quam* B 11. *iam*: *ea* F 11-12. *congruat* B m

VI 9. A questo punto forse uno ci chiederà se i nostri autori, i cui scritti divinamente ispirati formano il canone e sono dotati di autorità salutare, vadano definiti soltanto sapienti o anche eloquenti. Questa domanda trova facile risposta da parte mia e di quanti condividono ciò che penso: dove infatti mi riesce di comprenderli, niente mi può apparire non solo più sapiente di loro ma neppure più eloquente, e non temo di affermare che chi com- <
prende come si deve quanto essi dicono, comprende anche che essi non avrebbero dovuto esprimersi in modo diverso. Se infatti c'è un genere di eloquenza che più si addice ai giovani e un altro più alle persone anziane, e definiamo tale l'eloquenza solo se si adatta alla personalità di chi parla, così c'è un'eloquenza che si addice agli uomini degni della massima autorità, veramente divini. Con tale eloquenza hanno parlato, né altra si addice a loro né a essa altri. Si adatta a loro, e gli altri, quanto più appare umile, tanto più in alto li trascende non per leggerezza ma per solidità di contenuto. Dove invece non li capisco, certo mi si manifesta di <
meno la loro eloquenza, ma non esito a credere che essa sia tale qual è dove li capisco. A tale eloquenza si è dovuta aggiungere anche l'oscurità propria delle parole divine e salutari, perché il nostro intelletto avesse a progredire non soltanto con la scoperta della verità ma anche con l'esercizio necessario per tale scoperta.

10. Tutti i procedimenti e gli ornamenti propri della retorica, che fanno il vanto di chi antepone il proprio eloquio a quello dei nostri autori non per grandezza ma per gonfiezza, io potrei dimostrare, se ce ne fosse tempo, che si trovano nei testi sacri di questi autori, di cui la provvidenza divina ci ha provveduto per istruirci e farci passare da questo mondo malvagio alla vita beata. Ma ciò che in quella eloquenza mi attrae più di quanto possa dire non sono tanto i caratteri che i nostri autori hanno in comune con gli oratori e i poeti pagani: piuttosto mi stupisce e insieme mi <
riempie d'ammirazione il constatare che essi hanno fatto uso di

alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis, quia eam nec improbari ab illis nec ostentari oportebat: quorum alterum fieret, si vitaretur; alterum putari posset, si facile agnosceretur. Et in quibus forte locis agnoscitur a doctis, tales res dicuntur, ut verba, quibus dicuntur, non a dicente adhibita sed ipsis rebus velut sponte subiuncta videantur, quasi sapientiam de domo sua, id est pectore sapientis, intellegas procedere, et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentiam.

VII 11. Quis enim non videat quid voluerit dicere et quam sapienter dixerit apostolus: «Gloriamur in tribulationibus, scientes quia tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis»? Hic si quis, ut ita dixerim, imperite peritus artis eloquentiae praecepta apostolum secutum fuisse contendat, nonne a christianis doctis indoctisque ridebitur? Et tamen agnoscitur hic figura, quae *climax* graece, latine vero a quibusdam est appellata gradatio, quoniam scalam dicere noluerunt, cum verba vel sensa conectuntur alterum ex altero, sicut hic ex tribulatione patientiam, ex patientia probationem, ex probatione spem conexam videmus. Agnoscitur et aliud decus, quoniam post aliqua pronuntiationis voce singula finita, quae nostri membra et caesa, Graeci autem *cola* et *commata* vocant, sequitur ambitus sive circuitus, quem *periodon* illi appellant, cuius membra suspenduntur voce dicentis, donec ultimo finiatur. Nam eorum, quae praecedunt cir-

31. *suam* om. P 34. *potest* F 36. *a dic-*: *adiciente* B M (a.c.) 38. *procedere intellegas* B F P R m Ma
VII 4. *vero*: *autem* K 6. *hoc* B R, F (a.c.) 13. *vidimus* P 18. *finiantur* P, B (ex *-niatur*)

questa nostra eloquenza per tramite di un'altra eloquenza loro propria, in modo che la nostra non fosse né assente né troppo appariscente: era infatti conveniente che né la ripudiassero, come sarebbe di fatto avvenuto se l'avessero evitata, né l'ostentassero, come sarebbe sembrato se fosse stata troppo facilmente riconoscibile. E nei passi in cui i competenti la riconoscono, sono espressi concetti tali che le parole che li esprimono non sembrano scelte dall'autore, ma come suggerite proprio da quei concetti, quasi che la sapienza stessa venga fuori dalla sua casa, cioè dal petto del sapiente, e che, sebbene non chiamata, l'eloquenza segua come inseparabile ancella.

VII 11. A nessuno infatti può sfuggire che cosa abbia voluto dire qui l'apostolo e con quanta sapienza l'abbia detto: «Ci gloriamo nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce la perseveranza, la perseveranza il convincimento, il convincimento la speranza; e la speranza non confonde, perché l'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori per opera dello Spirito santo che ci è stato dato». Se qualcuno, per così dire, competente senza competenza sosterrà che l'apostolo ha applicato le regole della retorica, non si attirerà forse la derisione dei cristiani sia dotti sia ignoranti? Tuttavia riconosciamo qui la figura che i Greci chiamano κλῖμαξ e alcuni, in latino, *gradatio*, perché non l'hanno voluta definire *scala*, che si ha quando si connettono una con l'altra parole o concetti: nel nostro caso vediamo la perseveranza connessa con la tribolazione, il convincimento con la perseveranza, la speranza col convincimento. Riconosciamo anche un altro abbellimento: dopo alcune espressioni pronunciate con un'emissione conclusa di voce, che noi definiamo membri e incisi e i Greci κῶλα e κόμματα, segue un giro di frase, che quelli chiamano περίοδος, i cui membri sono rilevati dalla voce del dicitore con brevi pause finché si conclude l'ultimo in modo più marcato. Dei membri che

VII 2. Ep. Rom. 5, 3-5

cuitum, membrum illud est primum «quoniam tribulatio patientiam operatur», secundum «patientia autem probationem», tertium «probatio vero spem». Deinde subiungitur ipse circuitus, qui tribus peragitur membris, quorum primum est: «spes autem non confundit», secundum «quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris», tertium «per Spiritum sanctum, qui datus est nobis». At haec atque huiusmodi in elocutionis arte traduntur. Sicut ergo apostolum praecepta eloquentiae secutum fuisse non dicimus, ita quod eius sapientiam secuta sit eloquentia, non negamus.

12. Scribens ad Corinthios in secunda epistula redarguit quosdam, qui erant ex Iudaeis pseudoapostoli eique detrahebant, et quoniam se ipsum praedicare compellitur, hanc sibi velut insipientiam tribuens, quam sapienter dicit quamque eloquenter! Sed comes sapientiae, dux eloquentiae; illam sequens, istam praecedens et sequentem non respuens: «Iterum dico» inquit «ne quis me existimet insipientem esse: alioquin velut insipientem suscipite me, ut et ego modicum quid glorier. Quod loquor, non loquor secundum Deum, sed quasi in stultitia, in hac substantia gloriae. Quoniam quidem multi gloriantur secundum carnem, et ego gloriabor. Libenter enim sustinetis insipientes, cum sitis sapientes. Toleratis enim si quis vos in servitutem redigit, si quis devorat, si quis accipit, si quis extollitur, si quis in faciem vos caedit. Secundum ignobilitatem dico, quasi nos infirmati sumus. In quo autem quis audet (in insipientia dico), audeo et ego. Hebraei sunt? Et ego. Israhelitae sunt? Et ego. Semen Abrahae sunt? Et ego. Ministri Christi sunt? (insipiens dico) super ego. In laboribus plurimum, in carceribus abundantius, in plagis supra modum, in mortibus saepius. A Iudaeis quinquies quadraginta una mi-

25. *at*: *ad* P, B R (a.c.) 40. *ipsi* post *sitis* add. K m (= Vulg.) 43. *infirmi* P (= Vulg.) | *simus* B F R m Ma *fuerimus* P (cf. l. 82) 44. *insipientiam* P 46. *et ego* ante *insipiens* add. A B K P R | *super*: *et* R *plus* P (= Vulg.) 47. *plurimis* F P R 48. *saepius*: *frequenter* R | *quadragenas* P R

precedono il periodo, il primo è «perché la tribolazione produce la perseveranza», il secondo «la perseveranza il convincimento», il terzo «il convincimento la speranza». Segue a questo punto il periodo, articolato in tre membri: il primo è «la speranza non confonde», il secondo «perché l'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori», il terzo «per opera dello Spirito santo che ci è stato dato». Ma questi e altri procedimenti di questo genere sono insegnati dalla retorica. Se perciò non affermiamo che l'apostolo ha seguito le regole dell'eloquenza, neppure neghiamo che alla sua sapienza si è aggiunta l'eloquenza.

12. Scrivendo ai Corinzi, Paolo nella seconda lettera redarguisce alcuni falsi apostoli di origine giudaica che lo calunniavano. Spinto a parlare bene di sé, mentre si attribuisce per questo la taccia di insipienza, con quanta sapienza si esprime e con quanta eloquenza! Compagno della sapienza, guida dell'eloquenza, segue quella ma precede questa, senza impedirle di seguirlo: «Lo ripeto, nessuno mi prenda per sciocco; ovvero, prendetemi pure per sciocco, perché anch'io mi possa vantare un poco. Ciò che dico, non lo dico secondo Dio, ma come preso da follia, in questa esibizione di vanto. E poiché molti si gloriano secondo la carne, mi glorierò anch'io. Voi infatti sopportate volentieri gli sciocchi, dall'alto della vostra sapienza: sopportate, se uno vi fa schiavi, vi divora, vi sfrutta, vi tratta con arroganza, vi prende a schiaffi. Lo dico nella mia pochezza, quasi che sia stato troppo debole. Tuttavia, ciò che osa fare un altro (lo dico nella mia stoltezza), oso farlo anch'io. Sono Ebrei? anch'io. Sono Israeliti? anch'io. Stirpe di Abramo? anch'io. Ministri di Cristo? parlo da stolto: io lo sono ancora di più. Moltissimo nelle fatiche, ancora di più nelle prigionie, oltre modo nelle battiture, sovente nei pericoli di morte. Cinque volte dai giudei ho ricevuto trentanove colpi, tre volte so-

34. 2 Ep. Cor. 11, 16-30

nus accepi. Ter virgis caesus sum, semel lapidatus sum, ter naufragium feci; nocte et die in profundo maris fui; in itineribus saepe: periculis fluminum, periculis latronum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in deserto, periculis in mari, periculis in falsis fratribus; in labore et aerumna, in vigiliis saepius, in fame et siti, in ieiuniis saepius, in frigore et nuditate; praeter illa quae extrinsecus sunt, incursus in me cotidianus, sollicitudo omnium ecclesiarum. Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror? Si gloriari oportet, in his quae infirmitatis meae sunt gloriabor». Quanta sapientia ista sint dicta, vigilantes vident. Quanto vero etiam eloquentiae cucurrerint flumine, et qui stertit advertit.

13. Porro autem qui novit, agnoscit quod ea caesa, quae *commata* Graeci vocant, et membra et circuitus, de quibus paulo ante disserui quam decentissima varietate interponerentur, totam istam speciem dictionis, et quasi eius vultum, quo etiam indocti delectantur moventurque, fecerunt. Nam unde coepimus hunc locum inserere, circuitus sunt: primus minimus, hoc est bimembris – minus enim quam duo membra circuitus habere non possunt, plura vero possunt –. Ergo ille primus est: «Iterum dico, ne quis me existimet insipientem esse», sequitur alius trimembris: «Alioquin velut insipientem suscipite me, ut et ego modicum quid glorier»; tertius qui sequitur membra habet quattuor: «Quod loquor, non loquor secundum Deum, sed quasi in stultitia, in hac substantia gloriae»; quartus duo habet: «Quoniam quidem multi gloriantur secundum carnem, et ego gloriabor»; et quintus duo: «Libenter enim sustinetis insipientes, cum sitis sapientes»; etiam

50. *profundum* B, S (a.c.) 54. *saepius*: *multis* F 57. *et non ego* A *et non* B 58. *et non ego* A B 60. *etiam* om. F add. s.s. R | *cucurrerunt* P *concurrerint* m Gr 61. *stertit*: *steterint* M (a.c.) *sterterit* S 64. *disseruimus* P | *quam*: *cum* B F P R m Gr Ma 64-5. *interponentur* F 72. *et* om. K 74. *dominum* A K 75. *quoniam*: *quando* F m 77. *sitis ipsi* B (ex corr.) m

no stato battuto con le verghe, una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio; una notte e un giorno sono stato in balìa del mare; tante volte in viaggio: tra pericoli dei fiumi, pericoli dei briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli in città, pericoli nel deserto, pericoli nel mare, pericoli dai falsi fratelli; nella fatica e nel travaglio, spesso nelle veglie, nella fame e nella sete, spesso nei digiuni, nel freddo e nella nudità. E oltre a queste difficoltà dal di fuori, il mio assillo quotidiano, la sollecitudine per tutte le chiese. Chi è infermo, senza che lo sia anch'io? Chi si scandalizza, senza che io ne arda? Se bisogna vantarsi, io mi vanterò delle mie debolezze». Con quanta sapienza tutto ciò sia stato detto, lo rileva chi è sveglio e sta attento; ma con quale torrente di eloquenza abbia fatto il suo corso, se ne accorge anche chi dorme di grosso.

13. Se poi uno è esperto, rileva che gli incisi, che i Greci chiamano κόμματα, e i membri e i periodi, di cui ho poc'anzi rilevato la gradevolissima varietà nell'alternarsi, danno a questo discorso < tutto il suo bell'aspetto, per così dire la sua faccia, da cui anche gli inesperti traggono diletto e commozione. Dal punto in cui ho cominciato a citare, si susseguono più periodi. Il primo è brevissimo, di due membri – ovviamente un periodo non può avere meno di due membri, mentre ne può avere di più. Dunque, il primo periodo è: «Lo ripeto, nessuno mi prenda per sciocco». Segue un periodo a tre membri: «Ovvero, prendetemi pure per sciocco, perché anch'io mi possa vantare un poco». Il terzo periodo che segue ha quattro membri: «Ciò che dico, non lo dico secondo Dio, ma come preso da follia, in questa esibizione di vanto». Il quarto periodo è bimembre: «E poiché molti si gloriano secondo la carne, mi glorierò anch'io». Anche il quinto: «Voi infatti sopportate volentieri gli sciocchi, dall'alto della vostra sapienza».

sextus bimembris est: «Toleratis enim, si quis vos in servitutem redigit». Sequuntur tria caesa: «Si quis devorat, si quis accipit, si quis extollitur», deinde tria membra: «Si quis in faciem vos caedit, secundum ignobilitatem dico, quasi nos infirmati sumus»; additur trimembris circuitus: «In quo autem quis audet (in insipientia dico), audeo et ego». Hinc iam, singulis quibusque caesis interrogando positis, singula itidem caesa responsione redduntur tria tribus: «Hebraei sunt? Et ego. Israhelitae sunt? Et ego. Semen Abrahae sunt? Et ego»; quarto autem caeso simili interrogatione posito non alterius caesi sed membri oppositione respondet: «Ministri Christi sunt? (insipiens dico) super ego». Iam caesa quattuor sequentia, remota decentissima interrogatione, funduntur: «In laboribus plurimum, in carceribus abundantius, in plagis supra modum, in mortibus saepius». Deinde interponitur brevis circuitus, quoniam suspensa pronuntiatione distinguendum est: «A Iudaeis quinquies», ut hoc sit unum membrum, cui conectitur alterum: «quadraginta una minus accepi»; inde reditur ad caesa et ponuntur tria: «Ter virgis caesus sum, semel lapidatus sum, ter naufragium feci». Sequitur membrum: «Nocte et die in profundo maris fui»; deinde quattuordecim caesa decentissimo impetu profluunt: «In itineribus saepe: periculis fluminum, periculis latronum, periculis ex genere, periculis ex gentibus, periculis in civitate, periculis in deserto, periculis in mari, periculis in falsis fratribus; in labore et aerumna, in vigiliis saepius, in fame et siti, in ieiuniis saepius, in frigore et nuditate». Post haec interponit trimembrem circuitum: «Praeter illa quae extrinsecus sunt, incursus in me cotidianus, sollicitudo omnium ecclesiarum»; et huic duo membra percontatione

81-2. *infirmi* F, R (a.c.) 82. *simus* B R m Ma 83. *insipientiam* K P 88. *respondit* P 89. *et ego* ante *insipiens* add. P R, F (ex corr.) 89-90. *sequentia*: *sententia* M S 90. *decentissime* R, F (a.c.) m Ma 92. *saepius*: *frequenter* P 98. *profundum* A B F

Così il sesto: «Sopportate, se uno vi fa schiavi». Seguono tre incisi: «vi divora, vi sfrutta, vi tratta con arroganza». Poi tre membri: «vi prende a schiaffi. Lo dico nella mia pochezza, quasi che sia stato troppo debole». Segue un periodo a tre membri: «Tuttavia, ciò che osa fare un altro (lo dico nella mia stoltezza), oso farlo anch'io». A questo punto sono introdotti singoli incisi interrogativi, con altrettanti incisi di risposta, tre e tre: «Sono Ebrei? anch'io. Sono Israeliti? anch'io. Stirpe di Abramo? anch'io». A un quarto inciso ugualmente interrogativo Paolo risponde opponendogli non un altro inciso ma un membro: «Ministri di Cristo? parlo da stolto: io lo sono ancora di più». A questo punto, messa fine all'interrogazione piena di effetto, seguono di getto quattro incisi: «moltissimo nelle fatiche, ancora di più nelle prigionie, oltre modo nelle battiture, sovente nei pericoli di morte». Viene ora introdotto un breve periodo, perché bisogna staccare un membro dall'altro facendo una breve pausa: «cinque volte dai giudei» è un membro, cui si aggiunge l'altro «ho ricevuto trentanove colpi». Quindi si ritorna agli incisi e se ne susseguono tre: «tre volte sono stato battuto con le verghe, una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio». Segue un membro: «una notte e un giorno sono stato in balìa del mare», e poi di getto quattordici incisi, con impeto pieno di effetto: «Tante volte in viaggio: tra pericoli dei fiumi, pericoli dei briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli in città, pericoli nel deserto, pericoli nel mare, pericoli dai falsi fratelli; nella fatica e nel travaglio, spesso nelle veglie, nella fame e nella sete, spesso nei digiuni, nel freddo e nella nudità». Viene quindi interposto un periodo a tre membri: «e oltre a queste difficoltà dal di fuori, il mio assillo quotidiano, la sollecitudine per tutte le chiese». Gli fanno seguito due membri con interrogazione: «Chi è in-

subiungit: «Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror?»; postremo totus iste quasi anhelans locus bimembri circuitu terminatur: «Si gloriari oportet, in his quae infirmitatis meae sunt gloriabor». Quod vero post hunc impetum interposita narratiuncula quodammodo requiescit et requiescere auditorem facit, quid decoris et delectationis habeat, satis dici non potest. Sequitur enim dicens: «Deus et Pater domini Iesu scit, qui est benedictus in saecula, quia non mentior». Ac deinde quomodo periclitatus fuerit et quomodo evaserit, brevissime narrat.

14. Longum est cetera persequi vel in aliis sanctarum scripturarum locis ista monstrare. Quid, si etiam figuras locutionis, quae illa arte traduntur, in his saltem quae de apostoli eloquio commemoravi, ostendere voluissem? Nonne facilius graves homines me nimium quam quisquam studiosorum sibi sufficientem putaret? Haec omnia, quando a magistris docentur, pro magno habentur, magno emuntur, magna iactatione venduntur. Quam iactationem etiam ego redolere vereor, dum ista sic dissero. Sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam.

15. Sed forte quis putat tamquam eloquentem nostrorum elegisse me apostolum Paulum. Videtur enim, ubi ait: «Etsi imperitus sermone, sed non scientia», quasi concedendo obtrectatoribus sic locutus, non tamquam id verum agnosceret confitendo. Si autem dixisset: "Imperitus quidem sermone,

107. *ego non*: *non ego* A *ego* om. B 108. *non ego* A B 114. *domini iesu christi* S, K (*christi* add. s.s.) *domini nostri iesu christi* m 116. *enarrat* K 119. *saltim* F M R S 123. *magno* (2): *pro magno* A K M S *magis* F (a.c.) 124. *etiam ego*: *ego* et s.s. *etiam* R *ego etiam* P 127. *ostendunt* P 129. *nostrorum* A K S, M (p.c.): *nostrum* B F P R, M (a.c.), m Gr Ma 133. *et non addidisset* post *sermone* add. K M S

fermo, senza che lo sia anch'io? Chi si scandalizza, senza che io ne arda?». L'intero passo, dal ritmo quasi affannoso, termina con un periodo a due membri: «Se bisogna vantarsi, io mi vanterò delle mie debolezze». Dopo questo andamento impetuoso, Paolo in certo modo si riposa e fa riposare l'ascoltatore interponendo una breve narrazione: con quanto effetto e diletto non si può dire adeguatamente. Continua infatti: «Dio, padre del signore Gesù, che è benedetto nei secoli, sa che non mentisco». Racconta quindi in breve in quale pericolo si fosse trovato e in che modo l'avesse scampato.

14. Sarebbe troppo lungo continuare nell'esame o mettere in evidenza questi modi di esprimersi anche in altri passi delle Sacre Scritture. Che dire poi, se avessi voluto rilevare anche le figure del discorso, quali le insegna la retorica, anche solo negli esempi che ho addotto del modo di parlare dell'apostolo? Non sarebbe più facile che mi ritenga esagerato una persona seria piuttosto che per lui esauriente un esperto di questi studi? Quando questi procedimenti di stile vengono insegnati dai maestri, sono molto apprezzati, sono comprati a gran prezzo, sono venduti con grande ostentazione. Proprio questa ostentazione temo di lasciar trasparire anch'io, ora che tratto di tale materia. Ma era necessario rispondere a chi fa il dotto a sproposito e ritiene che i nostri autori debbano essere tenuti in nessun conto, non perché non abbiano ma perché non mettono in mostra questa eloquenza che costoro apprezzano esageratamente. <

15. Ma forse qualcuno può pensare che io abbia scelto fra i nostri autori l'apostolo Paolo in quanto dotato di buona eloquenza. Là dove infatti egli dice: «Anche se inesperto nel parlare, non lo sono nella scienza», egli sembra aver parlato così quasi per fare una concessione ai suoi calunniatori, non col tono di chi riconosce vero ciò che dice. Se invece avesse detto: "Inesperto certo nel

114. 2 Ep. Cor. 11, 31 115. 2 Ep. Cor. 11, 32-3 130. 2 Ep. Cor. 11, 6

sed non scientia", nullo modo aliud posset intellegi: scientiam plane non cunctatus est profiteri, sine qua esse doctor gentium non valeret. Certe si quid eius proferimus ad exemplum eloquentiae, ex illis epistulis utique proferimus, quas etiam ipsi obtrectatores eius, qui sermonem praesentis contemptibilem putari volebant, graves et fortes esse confessi sunt.

Dicendum ergo mihi aliquid esse video et de eloquentia prophetarum, ubi per tropologiam multa obteguntur. Quae quanto magis translatis verbis videntur operiri, tanto magis, cum fuerint aperta, dulcescunt. Sed hoc loco tale aliquid commemorare debeo, ubi quae dicta sunt non cogar exponere, sed commendem tantum quomodo dicta sint. Et ex illius prophetae libro potissimum hoc faciam, qui se pastorem vel armentarium fuisse dicit atque inde divinitus ablatum atque missum, ut Dei populo prophetaret. Non autem secundum Septuaginta interpretes, qui etiam ipsi divino spiritu interpretati ob hoc aliter videntur nonnulla dixisse, ut ad spiritalem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio, unde etiam obscuriora nonnulla, quia magis tropica, sunt eorum, sed sicut ex hebraeo in latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante translata sunt.

16. Cum igitur argueret impios superbos luxuriosos et fraternae ideo neglegentissimos caritatis, rusticus vel ex rustico iste propheta exclamavit dicens: «Vae, qui opulenti estis in Sion et confiditis in monte Samariae, optimates capita populorum, ingredientes pompatice domum Israhel! Transite in

139. *esse*: *eius* del. M om. S 145. *sunt* B F P 151. *ammoneatur* M S 152. *quia*: *quam* P 156. *rusticus*: *-cos* B F K M (omnes a.c.)

parlare, ma non lo sono nella scienza", assolutamente non avremmo potuto intendere in modo diverso. Non ha comunque esitato ad ammettere la sua scienza, senza la quale non avrebbe potuto essere il dottore delle genti pagane. E certo, se proponiamo qualcosa di suo come esempio di eloquenza, lo prendiamo dalle sue lettere alle quali anche i suoi calunniatori, che pure volevano far passare per spregevole il suo modo di esprimersi a viva voce, riconoscevano autorevolezza e forza.

Vedo perciò che è opportuno dire qualcosa anche riguardo all'eloquenza dei profeti, dove però il significato di molte parole è tenuto coperto dall'uso della tropologia. Ma quanto più esse appaiono coperte dalla presenza di espressioni traslate, tanto più, una volta messe in chiaro, si fanno apprezzare. D'altra parte, qui conviene che io presenti un esempio tale che non mi costringa a spiegarne il contenuto, ma soltanto a illustrare la forma nella quale è stato espresso. Preferirò a questo scopo il libro di quel profeta che dice di essere stato guardiano di pecore o di buoi, donde per volere divino fu distolto e mandato a profetare al popolo di Dio. Inoltre, non citerò secondo i Settanta: avendo infatti tradotto anch'essi per ispirazione divina, sembra che abbiano detto qualcosa in modo diverso, rispetto al testo originale, perché l'attenzione del lettore fosse maggiormente stimolata a ricercare il senso spirituale, sicché alcuni loro passi risultano piuttosto oscuri in quanto espressi in linguaggio accentuatamente traslato. Citerò perciò come ha tradotto dall'ebraico in latino il presbitero Girolamo, buon conoscitore di ambedue le lingue.

16. Mentre sta rimproverando gli empi, i superbi, i lussuriosi, che in quanto tali trascuravano del tutto l'amore fraterno, questo profeta, che era o era stato un campagnolo, esclama: «Guai a voi, che siete ricchi in Sion e confidate nel monte di Samaria, voi potenti, capi del popolo, che incedete con gran pompa nella casa

139. 2 Ep. Cor. 10, 10 146. Amos 7, 14-5 157. Amos 6, 1-6

Chalanne et videte, et ite inde in Emath magnam et descendite in Geth Palaestinorum et ad optima quaeque regna horum, si latior terminus eorum termino vestro est. Qui separati estis in diem malum et appropinquatis solio iniquitatis. Qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris, qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti, qui canitis ad vocem psalterii. Sicut David, putaverunt se habere vasa cantici, bibentes in phialis vinum et optimo unguento delibuti et nihil patiebantur super contritione Ioseph». Numquidnam isti, qui prophetas nostros tamquam ineruditos et elocutionis ignaros velut docti disertique contemnunt, si aliquid eis tale vel in tales dicendum fuisset, aliter se voluissent dicere, qui tamen eorum insanire noluissent?

17. Quid enim est, quod isto eloquio aures sobriae plus desiderent? Primo ipsa invectio quasi sopitis sensibus ut evigilarent, quo fremitu illisa est? «Vae vobis qui opulenti estis in Sion et confiditis in monte Samariae, optimates capita populorum, ingredientes pompatice domum Israhel!» Deinde, ut beneficiis Dei, qui eis ampla spatia regni dedit, ostendat ingratos, quoniam confidebant in monte Samariae, ubi utique idola colebantur, «Transite» inquit «in Chalanne et videte et ite inde in Emath magnam et descendite in Geth Palaestinorum et ad optima quaeque regna horum, si latior terminus eorum termino vestro est». Simul etiam cum ista dicuntur, locorum nominibus tamquam luminibus ornatur eloquium, quae sunt "Sion", "Samaria", "Chalanne", "Emath magna" et "Geth Palaestinorum". Deinde verba, quae his adiunguntur locis, decentissime variantur: "opulenti estis", "confiditis", "transite", "ite", "descendite".

165. *armento* B F R 168. *contritionem* M 169. *locutionis* K (*-quu-*) P 170. *veluti* K (?) m | *disertique*: ex *des-* A M 171. *noluissent* K 172. *voluissent* A K P, R (add. s.s. *nol-*) 178. *ostendat*: *-dit* R S (a.c.) *-tat* F (a.c.) 179. *utique*: *antique* corr. *-qua* P 186. *his*: *hic* B F R

d'Israele. Vogliate passare da Calno e osservare, e di là andate ad Amat la grande, e scendete a Gat dei Filistei e in tutti i loro bellissimi regni, per vedere se la loro terra è più grande della vostra: voi che siete stati messi a parte per il giorno nefasto e vi appressate al trono dell'iniquità, voi che dormite in letti di avorio e siete mollemente adagiati sui vostri divani, voi che mangiate l'agnello del gregge e il vitello preso dall'armento, voi che cantate al suono del salterio. Hanno creduto di avere strumenti musicali come Davide, mentre bevono vino nelle coppe e si ungono dei più preziosi profumi; e non si davano alcun pensiero della rovina di Giuseppe». Se costoro che, ritenendosi dotti ed eloquenti, disprezzano i nostri profeti considerandoli ignoranti e incapaci di parlare, avrebbero dovuto dire qualcosa di questo genere e a persone di questo genere, avrebbero forse mai desiderato parlare in modo diverso, almeno quelli di loro che non avessero voluto uscir di senno?

17. Che cosa mai un orecchio aduso alla sobrietà potrebbe desiderare più di questo modo di parlare? Con quale fremito all'inizio viene scagliata l'invettiva, come per ridestare i sensi intorpiditi! «Guai a voi, che siete ricchi in Sion e confidate nel monte di Samaria, voi potenti, capi del popolo, che incedete con gran pompa nella casa d'Israele.» Poi, per dimostrare la loro ingratitudine verso i benefici di Dio che aveva dato loro ampi spazi di regno, poiché riponevano la loro fiducia nel monte di Samaria, dove venivano adorati gli idoli, «Vogliate passare» dice «da Calno e osservare, e di là andate ad Amat la grande, e scendete a Gat dei Filistei e in tutti i loro bellissimi regni, per vedere se la loro terra è più grande della vostra». Mentre il profeta parla così, il suo dire si adorna, come di luce, dei nomi dei luoghi Sion Samaria Calno Amat la grande e Gat dei Filistei, e le parole che accompagnano questi luoghi sono variate con gradevole effetto: "siete ricchi", "confidate", "passate", "andate", "scendete". <

18. Consequenter denuntiatur futura sub iniquo rege appropinquare captivitas, cum adiungitur: «Qui separati estis in diem malum et appropinquatis solio iniquitatis». Tunc subiciuntur merita luxuriae: «Qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris, qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti». Ista sex membra tres bimembres circuitus ediderunt. Non enim ait: "Qui separati estis in diem malum, qui appropinquatis solio iniquitatis, qui dormitis in lectis eburneis, qui lascivitis in stratis vestris, qui comeditis agnum de grege, qui vitulos de medio armenti"; quod si ita diceretur, esset quidem et hoc pulchrum, ut ab uno pronomine repetito omnia sex membra decurrerent et pronuntiantis voce singula finirentur; sed pulchrius factum est ut eidem pronomini essent bina subnexa, quae tres sententias explicarunt, unam ad captivitatis praenuntiationem: «Qui separati estis in diem malum et appropinquatis solio iniquitatis», alteram ad libidinem: «Qui dormitis in lectis eburneis et lascivitis in stratis vestris», ad voracitatem vero tertiam pertinentem: «Qui comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti», ut in potestate sit pronuntiantis utrum singula finiat et membra sint sex, an primum et tertium et quintum voce suspendat et secundum primo, quartum tertio, sextum quinto conectendo tres bimembres circuitus decentissime faciat, unum quo calamitas imminens, alterum quo lectus impurus, tertium quo prodiga mensa monstratur.

19. Deinde luxuriosam remordet aurium voluptatem. Ubi cum dixisset: «Qui canitis ad vocem psalterii», quoniam potest exerceri sapienter a sapientibus musica, mirabili decore dicendi invectionis impetu relaxato et non ad illos sed de illis

189-90. *propinquare* B F R 191. *tum* B F 193. *lascivistis* F (vid. ll. 197. 205) 195. *edid-*: *reddiderunt* B F R 202. *sententias*: *substantias* S, M (a.c.) | *explicarent* m Ma 206-7. *inquit* post *comeditis* add. B F P Ma 207. *de armento* B 208. *finiant* M S 213. *monstretur* F P R m Ma

18. Viene poi preannunciato, con le parole che seguono, l'avvicinarsi della futura prigionia sotto un re iniquo: «Voi che siete stati messi a parte per il giorno nefasto e vi appressate al trono dell'iniquità». A questo punto vengono ricordate le colpe della loro vita sregolata: «Voi che dormite in letti di avorio e siete mollemente adagiati sui vostri divani, voi che mangiate l'agnello del gregge e il vitello preso dall'armento». Questi sei membri si articolano in tre periodi a due membri. Infatti non ha detto: "Voi che siete stati messi a parte per il giorno nefasto, che vi appressate al trono dell'iniquità, che dormite in letti di avorio, che siete mollemente adagiati sui vostri divani, che mangiate l'agnello del gregge, il vitello preso dall'armento". Sarebbe stato bello anche se il profeta si fosse espresso così, in modo che i sei membri iniziassero tutti con la ripetizione dello stesso pronome e fossero scanditi bene uno per uno dalla voce del dicitore. Ma si è avuto un effetto migliore connettendo i membri due a due con la ripetizione dello stesso pronome, in modo da proporre tre concetti: il primo riguarda la prigionia: «Voi che siete stati messi a parte per il giorno nefasto e vi appressate al trono dell'iniquità», il secondo la libidine: «Voi che dormite in letti di avorio e siete mollemente adagiati sui vostri divani», il terzo la voracità: «Voi che mangiate l'agnello del gregge e il vitello preso dall'armento»; ed è in facoltà del dicitore scandire i membri uno per uno e farne sei, ovvero fare solo una breve pausa al primo terzo e quinto membro e collegare il secondo al primo, il quarto al terzo e il sesto al quinto, in modo che ne risultino con bellissimo effetto tre periodi ognuno a due membri: il primo annunzia la rovina imminente, il secondo mette in risalto l'impurità del letto, il terzo la dissipazione della mensa.

19. Morde quindi il delicato e molle piacere delle orecchie. Qui, quando dice: «Voi che cantate al suono del salterio», dato che la musica può essere anche praticata in modo sapiente da persone sapienti, con mirabile effetto d'eloquenza smorza la violenza dell'invettiva, e parlando non più a loro ma di loro, ci ammo-

iam loquens, ut nos musicam sapientis a musica luxuriantis distinguere commoneret, non ait: "qui canitis ad vocem psalterii et sicut David putatis vos habere vasa cantici"; sed cum illud ad illos dixisset quod luxuriosi audire deberent: «Qui canitis ad vocem psalterii», imperitiam quoque eorum aliis quodammodo indicavit adiungens: «Sicut David, putaverunt se habere vasa cantici bibentes in phialis vinum et optimo unguento delibuti». Tria haec melius pronuntiantur, si suspensis duobus prioribus membris circuitus tertio finiatur. **20.** Iam vero quod his omnibus adicitur: «Et nihil patiebantur super contritione Ioseph», sive continuatim dicatur ut unum sit membrum, sive decentius suspendatur «et nihil patiebantur» et post hanc distinctionem inferatur «super contritione Ioseph» atque sit bimembris circuitus, miro decore non dictum est: "nihil patiebantur super contritione fratris", sed positus est pro fratre: «Ioseph», ut quicumque frater proprio significaretur eius nomine, cuius ex fratribus fama praeclara est, vel in malis quae pendit vel in bonis quae rependit. Iste certe tropus, ubi Ioseph quemcumque fratrem facit intellegi, nescio utrum illa, quam didicimus et docuimus, arte tradatur. Quam sit tamen pulcher et quemadmodum afficiat legentes atque intellegentes, non opus est cuiquam dici, si ipse non sentit.

21. Et plura quidem, quae pertineant ad praecepta eloquentiae, in hoc ipso loco quem pro exemplo posuimus possunt reperiri. Sed bonum auditorem non tam, si diligenter discutiatur, instruit quam, si ardenter pronuntietur, accendit. Neque enim haec humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter, non intenta in eloquentiam sapientia sed a sapientia non recedente eloquentia.

222. *eorum aliis*: *eorum* P (a.c.) *illorum aliis* F Gr 228. *contritionem* A K M | *continuatum* P *tionem* A K M P 232. *contritionem* A M S 237. *dicimus* M 242-3. *discutiantur* B 226. *circuitu* P | *finiantur* P 230. *et* om. B F R | *contri-* 235. *certe*: *ergo* A K M

nisce a distinguere la musica del sapiente dalla musica dello sregolato. Non dice infatti: "Voi che cantate al suono del salterio e credete di avere strumenti musicali come Davide"; ma dopo aver detto loro ciò che meritano di sentirsi dire gli sregolati: «Voi che cantate al suono del salterio», ha indicato in certo modo anche agli altri l'inettitudine di costoro, continuando: «Hanno creduto di avere strumenti musicali come Davide, mentre bevono vino nelle coppe e si ungono dei più preziosi profumi». Questi tre membri si pronunciano con migliore effetto, se si fa solo una piccola pausa ai primi due e si conclude il periodo rilevando bene il terzo. **[20]** Al tutto infine si aggiunge «E non si davano alcun pensiero della rovina di Giuseppe»: e sia che si pronunci in modo continuo così da formare un solo membro, sia, con migliore effetto, facendo breve pausa dopo «e non si davano alcun pensiero» e aggiungendo, dopo la pausa, «della rovina di Giuseppe», per avere un periodo a due membri, il profeta ha ottenuto un grande effetto non dicendo: "e non si davano alcun pensiero della rovina del fratello", ma, invece di "fratello", ha detto «Giuseppe», per significare tutti i fratelli col nome di colui la cui fama era stata più grande rispetto a essi, sia per il male che aveva subìto sia per il bene con cui lo aveva ripagato. Questo tropo, per cui Giuseppe < indica ognuno dei fratelli, non so se venga menzionato dall'arte retorica che abbiamo appreso e insegnato: eppure quanto sia bello e faccia colpo su chi legge e intende, non debbo essere io a spiegarlo, se uno non lo capisce da sé.

21. Su questo passo, che ho proposto come esempio, potrei fare ancora altri rilievi riguardanti le regole della retorica. Ma esso non tanto, esaminato con diligenza, istruisce il buon ascoltatore, quanto lo infiamma, se pronunciato con passione: non è stato infatti prodotto dalla capacità di un uomo, ma effuso da una mente divinamente ispirata, con sapienza ed eloquenza, dove non la sapienza mira all'eloquenza ma l'eloquenza accompagna la sa-

Si enim, sicut quidam disertissimi atque acutissimi viri videre ac dicere potuerunt, ea quae oratoria velut arte discuntur, non observarentur et notarentur et in hanc doctrinam redigerentur, nisi prius in oratorum invenirentur ingeniis, quid mirum si et in istis inveniuntur quos ille misit qui fecit ingenia? Quapropter et eloquentes quidem, non solum sapientes, canonicos nostros auctores doctoresque fateamur, tali eloquentia qualis personis eiusmodi congruebat.

VIII 22. Sed nos, etsi de litteris eorum quae sine difficultate intelleguntur nonnulla sumimus elocutionis exempla, nequaquam putare debemus imitandos nobis eos esse in his, quae ad exercendas et elimandas quodammodo mentes legentium et ad rumpenda fastidia atque acuenda studia discere volentium, celandos quoque, sive ut ad pietatem convertantur sive ut a mysteriis secludantur, animos impiorum, utili ac salubri obscuritate dixerunt. Sic quippe illi locuti sunt, ut posteriores, qui eos recte intellegerent et exponerent, alteram gratiam, disparem quidem, verum tamen subsequentem in Dei ecclesia reperirent. Non ergo expositores eorum ita loqui debent tamquam se ipsi exponendos simili auctoritate proponant, sed in omnibus sermonibus suis primitus ac maxime ut intellegantur elaborent ea, quantum possunt perspicuitate dicendi, ut aut multum tardus sit qui non intellegit, aut in rerum, quas explicare atque ostendere volumus, difficultate ac subtilitate, non in nostra locutione, sit causa qua minus tardiusve quod dicimus possit intellegi.

251. *facit* P m 252. *et* om. P 253. *fatemur* P
VIII 3. *putare*: *-ri* F *tamen putare* P m Ma | *eos nobis* R M 5. *ad* om. K | *acuenda*: *ad ac-* B *cavenda* S, M (ex *auenda*) 7. *ministeriis* B M (a.c.) 12. *se ipsi*: *se et ipsi* B F *si et ipsi hos* R *se ipsos* K (ex *se ipsi*) 14. *ea*: *et* P Ma 15. *intellegunt* et s.s. *-gat* P *-gat* S m 16. *atque*: *aut* P 17. *qua*: *quam* P, K (a.c.) *quo* m

pienza senza lasciarla mai sola. Del resto, persone competenti nel dire hanno acutamente rilevato e affermato che le norme che < vengono apprese con lo studio della retorica non sarebbero state osservate e segnalate e ridotte a dottrina, se prima non si fossero trovate nell'ingegno degli oratori: ma allora che c'è di strano se si trovano anche in questi profeti, che sono stati inviati da colui che ha creato tutti questi ingegni? Riconosciamo perciò che gli autori e dottori delle nostre Scritture sono non solo sapienti ma anche eloquenti, di un'eloquenza tale quale conveniva a personaggi di tal genere.

VIII 22. Ma anche se noi dalle opere di questi autori prendia- < mo come esempi di bel dire alcuni passi che si comprendono senza difficoltà, non dobbiamo affatto credere di doverli imitare là dove essi, per esercitare e affinare in qualche modo le menti dei lettori, per evitare il fastidio e acuire l'interesse di chi vuole apprendere, e anche per tenere all'oscuro gli empi al fine di farli convertire alla pietà o di tenerli lontani dai misteri, hanno parlato in modo utilmente e salutarmente oscuro. Essi hanno parlato così perché i loro posteri, per poterli comprendere e spiegare rettamente, ottenessero nella Chiesa di Dio un'altra grazia, per certo diversa ma comunque a quella conseguente. Perciò quanti interpretano questi testi non debbono parlare in modo quasi da proporsi per essere interpretati essi stessi in forza di simile autorità, ma in tutti i loro discorsi primariamente e soprattutto debbono fare in modo di rendere comprensibili quei testi con la massima possibile perspicuità di parola. Ne consegue che o è molto < ottuso chi non capisce, ovvero la ragione per cui ciò che diciamo viene compreso poco e a fatica, sta nella difficoltà e nella sottigliezza degli argomenti che vogliamo chiarire ed esporre e non nel nostro modo di esprimerci.

IX 23. Sunt enim quaedam quae vi sua non intelleguntur aut vix intelleguntur, quantolibet et quantumlibet, quamvis planissime, dicentis versentur eloquio: quae in populi audientiam vel raro, si aliquid urget, vel numquam omnino mittenda sunt. In libris autem, qui ita scribuntur ut ipsi sibi quodammodo lectorem teneant cum intelleguntur, cum autem non intelleguntur molesti non sint nolentibus legere, et in aliquorum conlocutionibus non est hoc officium deserendum, ut vera, quamvis ad intellegendum difficillima, quae ipsi iam percepimus, cum quantocumque labore disputationis ad aliorum intellegentiam perducamus, si tenet auditorem vel conlocutorem discendi cupiditas nec mentis capacitas deficit, quae quoquo modo intimata possit accipere, non curante illo qui docet quanta eloquentia doceat sed quanta evidentia.

X 24. Cuius evidentiae diligens appetitus aliquando neglegit verba cultiora nec curat quid bene sonet sed quid bene indicet atque intimet quod ostendere intendit. Unde ait quidam, cum de tali genere locutionis ageret, esse in ea quandam «diligentem neglegentiam». Haec tamen sic detrahit ornatum, ut sordes non contrahat. Quamvis in bonis doctoribus tanta docendi cura sit vel esse debeat, ut verbum, quod nisi obscurum sit vel ambiguum, latinum esse non potest, vulgi autem more sic dicitur ut ambiguitas obscuritasque vitetur, non sic dicatur ut a doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet. Si enim non piguit dicere interpretes nostros: «Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus», quoniam senserunt ad

IX 1. *vi sua*: *via sua* S *visuaut* B 3. *versantur* P 3-4. *audientia* P 7. *volentibus* P 9-10. *perc-*: *praecipimus* K (a.c.) *percipimus* A P 12. *deficit* A S, K M (ex *-fecit*): *defit* P *desit* B F R m Gr Ma | *quoquo*: *quo* F K om. S 14. *docet* P

X 1-2. *neglexit* F 2. *curet* F, P R (a.c.) | *quid* (1): *qui* A, M (a.c.) | *quid* (2): *qui* A S, M (a.c.) 4. *genere tali* B P R, F (*talis*) Ma | *elocutionis* B F P R Ma 5. *trahit* A K S, M (a.c.) 6. *contrahit* A | *in*: *a* M S 10. *si*: *nisi* A 11. *enim*: *ergo* P

IX 23. Vi sono infatti argomenti che di per sé non si capiscono o si capiscono con difficoltà, quale e quanto che sia il modo di esprimerli, anche chiarissimo, di chi parla: tali argomenti non debbono mai essere proposti pubblicamente ai fedeli, o solo raramente, se ce n'è necessità. Quando poi abbiamo a che fare con libri che sono scritti in modo tale da tenere avvinto per qualche verso il lettore che riesce a capirli, senza per altro riuscire di fastidio a chi non li capisce perché non li vuole leggere, e anche nel caso che parliamo privatamente con qualcuno, non dobbiamo trascurare di rendere comprensibili anche agli altri le verità, pur se di difficilissima intelligenza, che noi stessi abbiamo già compreso: lo faremo anche a costo di una faticosa discussione, purché chi ci ascolta o parla con noi abbia desiderio di imparare e capacità di comprendere ciò che gli viene presentato sotto qualsivoglia forma, mentre chi insegna non si deve preoccupare di insegnare con eloquenza ma con chiarezza.

X 24. Se ricerchiamo con impegno tale chiarezza, trascuriamo talvolta di usar termini raffinati e ci curiamo non di ciò che suona bene alle orecchie ma di come presentare e far capire bene ciò che intendiamo dimostrare. Perciò qualcuno, trattando di questo modo di parlare, ha detto che in esso c'è una certa diligente negligenza: fa a meno dell'ornato, ma in modo da evitare anche la volgarità. E tuttavia, quando una parola non può essere di buon latino se non a patto di risultare oscura o ambigua e invece si evita ogni ambiguità e oscurità parlando in modo popolare, in questo caso il buon maestro si darà tanta cura di insegnar bene da esprimersi al modo non delle persone colte ma di quelle ignoranti. I nostri traduttori non ebbero ritegno a dire: «Non convocherò le loro adunanze *de sanguinibus*», perché avvertirono che per

X 4. Cicero, *Orat.* 78 11. Ps. 15, 4

rem pertinere, ut eo loco pluraliter enuntiaretur hoc nomen, quod in latina lingua singulariter tantummodo dicitur, cur pietatis doctorem pigeat, imperitis loquentem, "ossum" potius quam "os" dicere, ne ista syllaba non ab eo quod sunt "ossa", sed ab eo quod sunt "ora", intellegatur, ubi afrae aures de correptione vocalium vel productione non iudicant? Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur, non intellegunt propter quos ut intellegant loquimur? Qui ergo docet, vitabit verba omnia quae non docent; et si pro eis alia quae intellegantur integra potest dicere, id magis eliget; si autem non potest, sive quia non sunt sive quia in praesentia non occurrunt, utetur etiam verbis minus integris, dum tamen res ipsa doceatur atque discatur integre.

25. Et hoc quidem non solum in conlocutionibus, sive fiant cum aliquo uno sive cum pluribus, verum etiam et multo magis in populis quando sermo promitur, ut intellegamur instandum est, quia in conlocutionibus est cuique interrogandi potestas; ubi autem omnes tacent ut audiatur unus, et in eum intenta ora convertunt, ibi ut requirat quisque quod non intellexerit, nec moris est nec decoris; ac per hoc debet maxime tacenti subvenire cura dicentis. Solet autem motu suo significare utrum intellexerit cognoscendi avida multitudo: quod donec significet, versandum est quod agitur multimoda varietate dicendi, quod in potestate non habent qui praeparata et ad verbum memoriter retenta pronuntiant. Mox ut autem intellectum esse constiterit, aut sermo finiendus aut in alia transeundum est. Sicut enim gratus est qui cognoscenda enubilat,

14. *singul- dicitur tantum-* P *tantum- singul- dicitur* m 22. *omnia verba* K m 23. *quae integra intell-* Gr *integra quae intell-* m 24. *eliget* A M S: *-gat* B F P *-git* R *elegit* K 25. *utatur* B *utitur* F R 26. *integra* (1) M S 27. *locutionibus* S, M (*-quu-*) 28. *homine* post *uno* add. s.s. M 29. *promitur*: ex corr. B ex *promittitur* R | *intellegatur* B F R *-mur* et s.s. *-tur* P 34. *autem*: *enim* P Ma 38. *autem ut* F P R m Ma *autem* B 39. *constituerit* P

l'intelligenza del passo era assolutamente necessario usare al plurale il nome "sangue", che in latino è soltanto singolare. Ma allora perché il maestro di pietà, parlando a gente inesperta, dovrebbe aver ritegno a dire *ossum* piuttosto che *os*, per far capire che *os* va collegato con *ossa* e non con *ora* (bocche), dato che le orecchie < degli africani non percepiscono la lunghezza e la brevità delle vocali? A che serve la purezza dell'espressione, se l'ascoltatore non comprende, dato che non ci sarebbe addirittura motivo di parlare, se quelli ai quali parliamo perché capiscano, non capiscono ciò di cui parliamo? Perciò chi insegna deve evitare tutte le parole che non insegnano: se al loro posto può dirne altre corrette che possano essere comprese, le preferirà; se invece non gli è possibile o perché proprio non ci sono o perché sul momento non gli vengono in mente, farà uso anche di parole poco corrette, purché l'argomento venga insegnato e appreso in modo corretto.

25. Bisogna proporsi di riuscire comprensibili non solo nei colloqui privati con una o più persone, ma soprattutto quando si parla pubblicamente ai fedeli, perché nel colloquio ognuno ha facoltà di porre domande, mentre, quando tutti tacciono per ascoltare uno solo e sono tutti attenti a lui, non si usa, né sarebbe di- < gnitoso, che ognuno potesse chiedere schiarimenti su ciò che non abbia compreso: perciò chi parla deve darsi quanto mai cura di venire incontro alle esigenze di chi tace. La folla comunque, ansiosa di conoscere, è solita significare con i suoi movimenti se ha capito: ma finché non lo abbia fatto capire, l'argomento che viene trattato deve essere presentato con ampia varietà d'espressione, e non ha questa possibilità chi pronuncia un testo preparato prima e mandato a memoria. Appena chi parla avverte di essere < stato compreso, o deve terminare o deve passare ad altro argomento. Come infatti riesce gradito chi sa spiegare con chiarezza

sic onerosus qui cognita inculcat, eis dumtaxat quorum tota exspectatio in dissolvenda eorum quae panduntur difficultate pendebat. Nam delectandi gratia etiam nota dicuntur, ubi non ipsa sed modus quo dicuntur adtenditur. Quod si et ipse iam notus est atque auditoribus placet, paene nihil interest utrum is qui dicit dictor an lector sit. Solent enim et ea quae commode scripta sunt, non solum ab his, quibus primitus innotescunt, iocunde legi, verum ab his etiam quibus iam nota sunt neque adhuc illa de memoria delevit oblivio, non sine iocunditate relegi, vel ab utrisque libenter audiri. Quae autem quisque iam oblitus est, cum commonetur docetur. Sed de modo delectandi nunc non ago; de modo quo docendi sunt qui discere desiderant, loquor. Is est autem optimus, quo fit ut qui audit verum audiat et quod audit intellegat. Ad quem finem cum ventum fuerit, nihil tunc amplius de ipsa re tamquam diutius docenda laborandum est, sed forte de commendanda ut in corde figatur; quod si faciendum videbitur, ita modeste faciendum est ne perveniatur ad taedium.

XI 26. Prorsus haec est in docendo eloquentia, qua fit dicendo non ut libeat quod horrebat aut ut fiat quod pigebat, sed ut appareat quod latebat. Quod tamen si fiat insuaviter, ad paucos quidem studiosissimos suus pervenit fructus, qui ea quae discenda sunt, quamvis abiecte inculteque dicantur, scire desiderant. Quod cum adepti fuerint, ipsa delectabiliter veritate pascuntur bonorumque ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba. Quid enim prodest clavis aurea, si aperire quod volumus, non potest; aut quid obest li-

41. *agnita* F 46. *an*: *vel* R m 47. *his*: *eis* A K M S Gr (cf. l. 48) 50. *relegi*: *religi* A, M S (ex *relegi*) *regi* corr. *legi* K 51. *cum monetur* P *cum commoratur* S 53. *est autem*: *autem est* R m *autem* K, B (a.c.) 57. *in* om. F
XI 2. *pigeat* P 4. *suos* K M S Gr | *qui ea*: *quia* B 5. *dicenda* F M S 7. *est*: *eis* A K S, M (corr. *est eis*) | *indolis* P

ciò che va compreso, così diventa pesante chi usa ribattere cose già conosciute, a coloro almeno che si aspettano soltanto la soluzione della difficoltà che si incontra nel testo che viene spiegato. Per altro, al fine di dilettare si ripetono anche cose già conosciute, ma in tal caso si guarda non all'argomento, ma al modo con cui questo viene esposto. Se l'argomento è già conosciuto ed è gradito agli ascoltatori, quasi non fa differenza se chi lo espone parli oppure legga. Del resto, è usuale che anche un'opera bene scritta venga non solo letta con piacere da chi la viene a conoscere per la prima volta, ma anche riletta non senza gusto da quanti già l'hanno letta e ancora se la ricordano; e sia gli uni sia gli altri hanno piacere ad ascoltarla. Gli argomenti invece che uno ha già dimenticato, a sentirseli rammentare, li impara. Ora comunque non tratto del modo di dilettare, ma solo del modo di insegnare a quanti desiderano imparare, e il modo migliore si ha quando l'ascoltatore ascolta il vero e capisce ciò che ascolta. Quando si è raggiunto questo risultato, non bisogna insistere oltre sull'argomento quasi che lo si voglia insegnare più a lungo, ma, se mai, bisogna raccomandare che lo si fissi nel cuore: e qualora si ritenga opportuno far così, lo si faccia con discrezione, per non provocare il fastidio.

XI 26. Insomma, quando insegnamo, siamo eloquenti se con < l'efficacia della parola otteniamo non che piaccia ciò che disgustava o che si faccia ciò che rincresceva, ma che appaia evidente il significato che prima rimaneva nascosto. Se, tuttavia, ciò si ottiene senza dilettare, ne profittano solo i pochi che sono veramente appassionati e che desiderano sapere ciò che c'è da imparare, anche se viene esposto in modo dimesso e grossolano. E quando ci sono riusciti, trovano nelle verità un dilettevole nutrimento, perché è segno di eccellente ingegno amare nelle parole la verità, non le parole. A che giova infatti una chiave d'oro, se non può aprire ciò che vogliamo? O che male fa una di legno, se riesce

gnea, si hoc potest, quando nihil quaerimus nisi patere quod clausum est? Sed quoniam inter se habent nonnullam similitudinem vescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa, sine quibus non potest vivi, alimenta condienda sunt.

XII 27. Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem «ut doceat, ut delectet, ut flectat». Deinde addidit: «Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae». Horum trium, quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus. Qui ergo dicit, cum docere vult, quamdiu non intellegitur, nondum se existimet dixisse quod vult ei quem vult docere. Quia, etsi dixit quod ipse intellegit, nondum illi dixisse putandus est a quo intellectus non est; si vero intellectus est, quocumque modo dixerit, dixit. Quod si etiam delectare vult eum cui dicit aut flectere, non quocumque modo dixerit, faciet; sed interest quomodo dicat ut faciat. Sicut est autem, ut teneatur ad audiendum, delectandus auditor, ita flectendus, ut moveatur ad agendum. Et sicut delectatur si suaviter loqueris, ita flectitur si amet quod polliceris, timeat quod minaris, oderit quod arguis, quod commendas amplectatur, quod dolendum exaggeras doleat, cum quid laetandum praedicas, gaudeat, misereatur eorum quos miserandos ante oculos dicendo constituis, fugiat eos quos cavendos terrendo proponis, et quidquid aliud grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum,

12. *vescentes*: *discentes* F | *disc-*: *dicentes* B F P, R (a.c.) 13. *vivi non potest* B F P R m Gr Ma 14. *sunt*: add. s.s. M om. S
XII 1. *ergo*: *enim* P Ma 2. *flectet* P, K (a.c.) 3. *suavitas* B 4. *oppositum* P, S (a.c.) 5-6. *didicimus* K M *discimus* P 12. *faciat* P 13. *ut* (1): *aut* P | *faciet* corr. *-iat* M | *autem* om. R 19. *constituas* P (a.c.) *constitutis* F

ad aprire, là dove non cerchiamo se non che venga aperto ciò che è chiuso? Ma poiché c'è una certa somiglianza tra chi mangia e chi impara, a causa del fastidio che tanti provano, anche gli alimenti indispensabili per la vita debbono essere adeguatamente insaporiti.

XII 27. Uno che s'intendeva di eloquenza ha detto, e ha detto < il vero, che l'uomo eloquente deve parlare «per insegnare, per dilettare e per convincere». Poi ha aggiunto: «Insegnare è una necessità, dilettare è un piacere, convincere è la vittoria». Di queste tre finalità quella posta per prima, cioè la necessità di insegnare, è connessa con le cose che diciamo, le altre due col modo con cui le diciamo. Pertanto, chi parla per insegnare, finché non viene compreso, ritenga pure di non aver detto ancora ciò che vuole a colui al quale vuole insegnare: se infatti è vero che ha detto cose che egli stesso comprende, deve però ritenere di non averle ancora dette a colui dal quale non è stato compreso. Se invece è stato compreso, in qualsiasi modo le abbia dette, le ha dette. Ma se vuole anche dilettare colui al quale parla, o convincerlo, non ci riuscirà se parlerà in qual si voglia modo, ma ha grande importanza, per riuscire, il modo con cui parla. E come è necessario dilettare l'ascoltatore per poterlo trattenere ad ascoltare, così bisogna convincerlo per spingerlo all'azione. E come quello trae diletto se tu parli piacevolmente, così viene convinto se amerà ciò che gli prometti, temerà ciò che gli minacci, odierà ciò che biasimi, apprezzerà ciò che raccomandi, proverà dolore per ciò che gli presenti in modo molto doloroso, proverà gioia quando gli parli di qualcosa di cui ci si debba rallegrare, proverà compassione per quelli che tu con la parola poni sotto i suoi occhi perché li compassioni, fuggirà quelli che con parole di terrore gli consigli di evitare, e potremmo aggiungere ogni altro effetto della grande < eloquenza, il cui fine è di commuovere l'animo degli ascoltatori,

XII 2. Cicero, *Orat.* 69

non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt.

28. Si autem adhuc nesciunt, prius utique docendi sunt quam movendi. Et fortasse, rebus ipsis cognitis, ita movebuntur, ut eos non opus sit maioribus eloquentiae viribus iam moveri. Quod tamen cum opus est, faciendum est; tunc autem opus est, quando, cum scierint quid agendum sit, non agunt. Ac per hoc docere necessitatis est. Possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt. Quis autem dixerit eos agere debere quod nesciunt? Et ideo flectere necessitatis non est, quia non semper opus est, si tantum docenti vel etiam delectanti consentit auditor. Ideo autem victoriae est, quia fieri potest ut et doceatur et delectetur et non adsentiatur. Quid autem illa duo proderunt, si desit hoc tertium? Sed neque delectare necessitatis est, quandoquidem, cum dicendo vera monstrantur, quod ad officium docendi pertinet, non eloquio agitur neque hoc adtenditur ut vel ipsa vel ipsum delectet eloquium, sed per se ipsa, quoniam vera sunt, manifestata delectant. Unde plerumque delectant etiam falsa, patefacta atque convicta. Neque enim delectant quia falsa sunt, sed quia falsa esse verum est, delectat et dictio qua hoc verum esse monstratum est.

XIII **29.** Propter eos autem quibus fastidientibus non placet veritas si alio quocumque modo, sed si eo modo dicatur ut placeat et sermo dicentis, datus est in eloquentia non parvus etiam delectationi locus. Quae tamen addita non sufficit duris, quos nec intellexisse nec docentis elocutione delectatos es-

22. *quid*: *quod* P 26-7. *movere* A 30. *dixit* P 32. *docendi* S, M (a.c.) 32-3. *delectandi* M S 33. *consentiat* P 34. *ut et*: *et ut* R *ut* m Ma 35. *ei* post *si* add. R 35-6. *delectari* P S 37. *eloquium* P *-ia* B (a.c.) 38. *ut* om. F 39. *manifesta* B K 42. *del- et*: *delectet* F | *qua*: *quia* B

XIII 2. *aliquocumque* P (a.c.) | *sed si*: *sed si in* P *nisi* m 3. *dicenti* P 5. *docentes* P

non perché apprendano ciò che bisogna fare, ma perché facciano < ciò che già sanno doversi fare.

28. Che se invece ancora non sanno, bisogna insegnar loro < prima di incitarli. E può darsi il caso che, una volta acquistata conoscenza, ne vengano incitati in modo tale che non si debba più far ricorso a maggiori risorse dell'eloquenza per ottenere questo scopo. Bisogna però farlo, quando è necessario; ed è necessario, quando chi ascolta, pur sapendo che cosa c'è da fare, non lo fa. Per questo insegnare è una necessità. Perché gli uomini possono fare o non fare ciò che sanno, ma chi potrà dire che essi debbono fare ciò che non sanno? Perciò convincere non è una necessità, perché non sempre è necessario, nel caso, cioè, che l'ascoltatore acconsenta a chi soltanto gli insegna o anche lo diletta. Ma è la vittoria, perché può darsi il caso che uno venga istruito e dilettato, e pure non consenta: e allora a che giovano quei due obiettivi, se manca questo terzo? Ma neppure dilettare è una necessità. Quando infatti si dimostra con la parola ciò che è vero – e questo è compito dell'insegnare –, non ci adoperiamo né miriamo, grazie al modo di parlare, a che si provi diletto o per quel che di vero si dice o proprio per come lo si dice: ma ciò che vien detto ci diletta per sé stesso, quando si sia dimostrato che si tratta di cose vere. Per lo stesso motivo più volte ci danno piacere anche le falsità, quando sono svelate e convinte di essere tali: non ci diletta il loro essere falsità, ma poiché è vero che sono false, ci dà piacere anche il discorso con cui è stata dimostrata questa verità.

XIII **29.** Ma per quanti provano fastidio e non apprezzano la verità se presentata in qualsiasi altro modo che non sia quello per cui il discorso di chi parla risulta gradevole, nell'eloquenza viene concesso non poco spazio anche al dilettare. Eppure, nemmeno l'aggiunta di questo sussidio è sufficiente per i duri da convincere, ai quali non avrà giovato né aver compreso né aver tratto di-

se profuerit. Quid enim haec duo conferunt homini, qui et confitetur verum et conlaudat eloquium nec inclinat assensum, propter quem solum, cum aliquid suadetur, rebus quae dicuntur invigilat dicentis intentio? Si enim talia docentur quae credere vel nosse sufficiat, nihil est aliud eis consentire nisi confiteri vera esse. Cum vero id docetur quod agendum est, et ideo docetur ut agatur, frustra persuadetur verum esse quod dicitur, frustra placet modus ipse quo dicitur, si non ita discitur ut agatur. Oportet igitur eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat, et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat. Ille quippe iam remanet ad consensionem flectendus eloquentiae granditate, in quo id non egit usque ad eius confessionem demonstrata veritas, adiuncta etiam suavitate dictionis.

XIV 30. Cui suavitati tantum operae impensum est ab hominibus, ut non solum non facienda verum etiam fugienda ac detestanda tot et tanta mala atque turpia quae malis et turpibus disertissime persuasa sunt non ut eis consentiatur sed sola delectationis gratia, lectitentur. Avertat autem Deus ab ecclesia sua quod de synagoga Iudaeorum Hieremias propheta commemorat dicens: «Pavor et horrenda facta sunt super terram; prophetae prophetabant iniqua et sacerdotes plausum dederunt manibus suis et plebs mea dilexit sic. Et quid facietis in futurum?». O eloquentia tanto terribilior quanto purior, et quanto solidior tanto vehementior! O vere securis concidens petras! Huic enim rei simile esse verbum suum, quod per

6. *profuerint* P 8. *suaderetur* A K, M (a.c.) 9. *doc-*: *dicentur* M P 10. *eis* om. M S 11. *doceatur* A K, M (a.c.) 12. *persuaderetur* K, M (a.c.) 13. *quo*: *quod* P 14. *discitur*: *dicitur* B (ex *-scitur*) Ma 15. *sit agendum* B 16. *delectare* et s.s. *-ri* P
XIV 1. *cuius suavitate* (corr. *-ti*) M 2. *ut*: *et* P 12. *huic*: *hinc* R | *rei*: *veri* R

letto dal modo di parlare. Che vantaggio infatti apportano comprensione e diletto a chi professa il vero e loda il modo di parlare, ma non dà l'assenso, cui solo mira, quando cerca di persuadere, l'attenta cura di chi parla a ciò che dice? Perché, quando si danno insegnamenti che è sufficiente credere o conoscere, in questo caso consentire non significa altro che riconoscere la verità. Quando invece si insegna una cosa che va fatta, e la si insegna perché venga fatta, è inutile persuadere che è vero ciò che viene detto, è < inutile che riesca gradito il modo con cui tutto ciò viene detto, se non lo si apprende in modo tale che venga fatto. È perciò necessario che l'uomo di Chiesa eloquente, quando consiglia qualcosa che debba essere fatto, non solo insegni per istruire l'ascoltatore e diletti per tenerlo avvinto, ma anche lo convinca in modo da vincere. E quando su uno non ha avuto effetto né la dimostrazione della verità, da lui professata, né, in aggiunta, la piacevolezza del modo di parlare, non resta che piegarlo al consenso col tono elevato dell'eloquenza.

XIV 30. Eppure, ci si è dati tanto da fare per ottenere questa gradevolezza che si è soliti leggere tali e tante azioni malvagie e turpi non solo da non fare ma anche da fuggire e detestare, che vengono proposte con persuasiva eloquenza a gente malvagia e turpe, non perché vi acconsenta ma soltanto perché vi trovi diletto. Ma Dio tenga lontano dalla sua Chiesa ciò che il profeta Geremia ricorda della sinagoga dei giudei con queste parole: «È spaventoso e orribile ciò che è accaduto sulla terra. I profeti profetavano iniquità e i sacerdoti hanno applaudito con le loro mani e il mio popolo ha amato tutto ciò. Ma che farete per l'avvenire?». Eloquenza tanto più terribile quanto più semplice e quanto più concreta tanto più veemente! Vera scure che taglia le pietre! A questa scure, per bocca proprio di questo profeta, Dio ha detto

XIV 7. Ier. 5, 30-1 11. Ier. 23, 29

sanctos prophetas fecit, per hunc ipsum prophetam Deus ipse dixit. Absit itaque, absit a nobis, ut sacerdotes plaudant iniqua dicentibus et plebs Dei diligat sic. Absit a nobis, inquam, tanta dementia: nam quid faciemus in futurum? Et certe minus intellegantur, minus placeant, minus moveant quae dicuntur: vera tamen dicantur; et iusta, non iniqua, libenter audiantur; quod utique non fieret, nisi suaviter dicerentur.

31. In populo autem gravi, de quo dictum est Deo: «In populo gravi laudabo te», nec illa suavitas delectabilis est, qua non quidem iniqua dicuntur sed exigua et fragilia bona spumeo verborum ambitu ornantur, quali nec magna atque stabilia decenter et graviter ornarentur. Est tale aliquid in epistula beatissimi Cypriani, quod ideo puto vel accidisse vel consulto factum esse, ut sciretur a posteris quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia revocaverit et ad eloquentiam graviorem modestioremque restrinxerit, qualis in eius consequentibus litteris secure amatur, religiose appetitur, sed difficillime impletur. Ait ergo quodam loco: «Petamus hanc sedem: dant secessum vicina secreta, ubi dum erratici palmitum lapsus pendulis nexibus per arundines baiulas repunt, viteam porticum frondea tecta fecerunt». Non dicuntur ista nisi mirabiliter affluentissima fecunditate facundiae, sed profusione nimia gravitati displicent. Qui vero haec amant, profecto eos, qui non ita dicunt sed castigatius eloquuntur, non posse ita eloqui existimant, non iudicio ista vitare: qua-

16. *faciamus* B F, R (a.c.) | *in futuro* R 18. *verum* S, M (a.c.) 20. *domino* P Ma 21. *qua*: *quia* B 22. *diliguntur* P 23. *ornatur* A K | *quali*: *quia* B 24. *orn-*: *orientur* corr. *ornentur* P *ornerentur* F 30. *loco*: *modo* S, M (a.c.) 32. *nexibus pendulis* Cypr. 33. *frondia* P *fundea* R 34. *fec-fac-*: *facundia* P 35. *gravitate* B K M (omnes a.c.)

che sono simili le parole che egli ha pronunciato per bocca dei santi profeti. Non sia mai, non sia mai che i nostri sacerdoti applaudano a chi dice iniquità e che il popolo di Dio ami tutto questo. Sia lontana da noi – lo ripeto – tale pazzia. Che faremmo per l'avvenire? Sia meno compreso, piaccia meno, commuova meno ciò che vien detto: ma sia detto il vero, e si ascolti volentieri ciò che è giusto, non ciò che è iniquo. Questo non potrebbe accadere, se l'iniquità non venisse detta in modo piacevole.

31. Ma in un popolo austero, di cui vien detto a Dio: «Ti loderò in mezzo a un popolo austero», non riesce gradevole neppure quella piacevolezza di cui non si fa uso per raccontare iniquità ma grazie alla quale concetti giusti ma esili e fragili vengono ornati con spumeggiante ricchezza di parole, disdicevole anche, come ornamento, al decoro e alla gravità di verità grandi e solide. Qualcosa di questo genere leggiamo in una lettera del beato Cipriano, che credo gli sia capitato accidentalmente, a meno che non l'abbia fatto di proposito, perché i posteri si rendessero conto di come una sana istruzione cristiana avesse sfrondato il suo stile da tale ridondanza e l'avesse prosciugato rendendolo più misurato e austero, quale nelle lettere successive lo apprezziamo senza esitazione, lo desideriamo con spirito religioso, ma difficilmente riusciamo a farlo nostro. Dice infatti in un punto: «Andiamo in questo posto: i dintorni solitari ci consentono di stare appartati, dove le volute vaganti dei tralci si arrampicano in penduli intrecci sulle canne che li sorreggono e col tetto frondoso formano un portico di viti». Non si possono scrivere espressioni di tal genere se non con ricchissima facondia mirabilmente sovrabbondante, ma per l'eccessiva profusione riescono poco gradite a uno spirito austero. Chi invece apprezza questo modo di esprimersi, ritiene che quanti non parlano così ma con maggiore misura non sappiano fare altrettanto, e non pensa che abbiano evitato di pro-

20. Ps. 34, 18 30. Cyprianus, *ad Donatum* 1

propter iste vir sanctus et posse se ostendit sic dicere, quia dixit alicubi, et nolle, quoniam postmodum nusquam.

XV 32. Agit itaque noster iste eloquens, cum iusta et sancta et bona dicit – neque enim alia debet dicere –, agit ergo quantum potest, cum ista dicit, ut intellegenter, ut libenter, ut oboedienter audiatur; et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictor. Ipsa hora iam ut dicat accedens, priusquam exerat proferentem linguam, ad Deum levet animam sitientem, ut ructet quod biberit, vel quod impleverit fundat. Cum enim de unaquaque re, quae secundum fidem dilectionemque tractanda sunt, multa sint quae dicantur, et multi modi quibus dicantur ab eis qui haec sciunt, quis novit quid ad praesens tempus vel nobis dicere vel per nos expediat audiri, nisi qui corda omnium videt? et quis facit ut quod oportet et quemadmodum oportet dicatur a nobis, nisi «in cuius manu sunt et nos et sermones nostri»? Ac per hoc discat quidem omnia quae docenda sunt, qui et nosse vult et docere, facultatemque dicendi, ut decet virum ecclesiasticum, comparet; ad horam vero ipsius dictionis, illud potius bonae menti cogitet convenire quod Dominus ait: «Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini; non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis». Si ergo loquitur in eis sanctus

XV 1. *egit* B P *aget* F S, M (corr. *sic ait*) 1-2. *et sancta et bona* A K, M (p.c.): *et sancta bona* S, M (a.c.) *et bona et sancta* B F P R Ma 2. *agit*: *ait* A *aget* F S, M (a.c.) | *ergo*: del. M om. B 4. *audiantur* P 6. *quos*: *quo* M (a.c.) *quod* B (a.c.) 7. *doctor* R 7-8. *accedat* S 8. *ad dominum* R 9. *eructet* R, M (ex *ruet*) m | *et* ante *quod* (1) add. K M 10-1. *delectationemque* B F P, R (a.c.) 13. *quid*: *quis* P 15. *et quem- oportet* om. M S 16. *manus* K | *et* (1) om. M S 19. *boni mente* M *bene menti* (corr. *mente*) B 21. *quid*: *quod* F 22. *enim* om. F 23-4. *sanctus spiritus* A K S: *spir- sanct-* cett codd. m Gr Ma

posito l'eccessiva abbondanza. Perciò questo sant'uomo ha dimostrato di avere capacità di esprimersi anche in modo siffatto, perché l'ha fatto in qualche passo, e di non volerlo fare, perché poi non l'ha fatto più. <

XV 32. Il nostro oratore, dunque, quando parla di cose giuste e sante e buone – né potrebbe parlare diversamente –, quando parla così, per quanto gli è possibile, deve fare in modo di essere compreso dagli ascoltatori, di riuscir loro gradito, di renderli obbedienti. Se e per quanto ci sarà riuscito, si convinca che lo ha potuto fare più in virtù delle sue sincere preghiere che della propria capacità oratoria, sicché, pregando per sé e per quelli cui sta per rivolgere la parola sia uno che prega prima che uno che parla. Quando poi si avvicina il momento di parlare, prima di aprire la bocca per esporre, innalzi a Dio l'anima assetata, per poter metter fuori ciò che ha bevuto, riversare ciò di cui si è riempito. Là dove, infatti, di un qualsiasi argomento che va trattato con fede e amore sono molte le cose da dire e molti i modi con cui colui che le conosce le può dire, chi mai può sapere che cosa in quella determinata circostanza convenga che noi diciamo o che altri ascolti da noi, se non colui che conosce i cuori di tutti? Chi fa sì che diciamo ciò che conviene e nel modo che conviene, se non colui «nella cui mano siamo noi e le nostre parole»? Perciò, chi vuole sapere e insegnare, impari, sì, tutto ciò che c'è da insegnare e si provveda della capacità di parlar quale si conviene a un uomo di Chiesa, ma, quando è venuto il momento di parlare, pensi che a un cuore buono si addicono piuttosto queste parole del Signore: «Non pensate a che cosa e in che modo dovrete parlare, perché in quel momento vi sarà dato ciò che dovrete dire: non siete voi che parlate, ma è lo spirito del Padre vostro che parla in voi». Se perciò è lo Spirito santo che parla in coloro che per Cristo vengo- < <

XV 14. Act. Ap. 1, 24 15. Sap. 7, 16 20. Ev. Matth. 10, 19-20

Spiritus qui persequentibus traduntur pro Christo, cur non et in eis qui tradunt discentibus Christum?

XVI 33. Quisquis autem dicit non esse hominibus praecipiendum quid vel quemadmodum doceant, si doctores sanctus efficit Spiritus, potest dicere nec orandum nobis esse, quia Dominus ait: «Scit Pater vester quid vobis necessarium sit, prius quam petatis ab eo», aut apostolum Paulum Timotheo et Tito non debuisse praecipere quid vel quemadmodum praeciperent aliis. Quas tres apostolicas epistulas ante oculos habere debet, cui est in ecclesia persona doctoris imposita. Nonne in prima ad Timotheum legitur: «Adnuntia haec et doce»? Quae autem sint, supra dictum est. Nonne ibi est: «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem»? Nonne in secunda ei dicitur: «Formam habe verborum sanorum, quae a me audisti»? Nonne ibi dicitur: «Satis age, te ipsum probabilem operarium exhibens Deo, non erubescentem, verbum veritatis recte tractantem»? Ibi est et illud: «Praedica verbum, insta opportune, importune; argue hortare increpa in omni longanimitate et doctrina». Itemque ad Titum nonne dicit episcopum iuxta doctrinam fidelis verbi perseverantem esse debere «ut potens sit in doctrina sana et contradicentes redarguere»? Ibi etiam dicit: «Tu vero loquere quae decet sanam doctrinam, senes sobrios esse», et quae sequuntur. Ibi et illud: «Haec loquere et exhortare et increpa cum omni imperio. Nemo te contemnat. Admone illos principibus et potestatibus subditos esse» et cetera.

Quid ergo putamus? Numquid contra se ipsum sentit apos-

XVI 3. *quia*: ex *qua* M ex *quod* P 6. *quid*: *quod* F 6-7. *praeciperat* S (a.c.) *-rant* M (a.c.) 10. *sunt* F K P Ma | *est* (2) om. F 12. *quam* M 13. *ibi*: *ubi* F *et ibi* P | *dicitur* A K M S: *ei dicitur* B F P R m Gr Ma 16. *importune*: *inoportune* M om. F | *hortare*: *obsecra* R m (= Vulg.) 23-4. *subditos esse*: add. s.s. M om. S 25. *se* add. s.s. M S

no consegnati a chi li perseguita, perché non dovrebbe parlare anche in coloro che consegnano Cristo a chi impara?

XVI 33. Chi tuttavia afferma che non bisogna insegnare ad altri che cosa o in che modo debbano insegnare, dal momento che è lo Spirito santo che rende uno capace d'insegnare, costui potrebbe anche dire che non si deve pregare, siccome il Signore dice: «Il Padre vostro sa che cosa vi è necessario prima ancora che gliel chiediate», ovvero che l'apostolo Paolo non avrebbe dovuto insegnare a Timoteo e Tito che cosa e in che modo avrebbero dovuto insegnare agli altri. Proprio queste tre lettere dell'apostolo deve avere davanti agli occhi colui che nella Chiesa ha ricevuto l'ufficio di dottore. Non si legge forse nella prima a Timoteo: «Comunica e insegna queste cose»? Quali siano, l'aveva detto prima. Non leggiamo ancora qui: «Non rimproverare chi è più anziano, ma scongiuralo come fosse tuo padre»? Non gli viene detto nella seconda lettera: «Prendi per modello le parole salutari che hai sentito da me»? Non viene detto qui: «Fa' di tutto per presentarti davanti a Dio quale operaio degno di approvazione, che non ha da arrossire e dispensa rettamente la parola di verità»? E ancora: «Predica la parola, insisti a tempo e fuori tempo, riprendi minaccia esorta, sempre con pazienza e dottrina». Ugualmente, rivolgendosi a Tito, non gli dice che il vescovo deve essere perseverante secondo la dottrina della vera fede «per essere forte nella sana dottrina e redarguire chi contraddice»? Qui dice anche: «Tu poi di' ciò che si addice alla sana dottrina, che i vecchi siano sobri» e ciò che segue. E ancora: «Parla così ed esorta e rimprovera con piena autorità. Nessuno ti disprezzi. Ricorda loro di essere sottomessi ai magistrati e alle autorità», ecc.

Che dunque? Forse l'apostolo è in contraddizione con sé stes-

XVI 4. Ev. Matth. 6, 8 9. 1 Ep. Tim. 4, 11 10. 1 Ep. Tim. 5, 1 12. 2 Ep. Tim. 1, 13 13. 2 Ep. Tim. 2, 15 15. 2 Ep. Tim. 4, 2 18. Ep. Tit. 1, 9 20. Ep. Tit. 2, 1-2 21. Ep. Tit. 2, 15-3, 1

tolus, qui cum dicat doctores operatione fieri Spiritus sancti, ipse illis praecepit quid et quemadmodum doceant? An intellegendum est et hominum officia ipso sancto Spiritu largiente in docendis etiam ipsis doctoribus non debere cessare et tamen neque qui plantat esse aliquid, neque qui rigat, sed Deum qui incrementum dat? Unde, ipsis quoque ministris sanctis hominibus vel etiam sanctis angelis operantibus, nemo recte discit quae pertinent ad vivendum cum Deo, nisi fiat a Deo docilis Deo, cui dicitur in psalmo: «Doce me ut faciam voluntatem tuam, quoniam tu es Deus meus». Unde et ipsi Timotheo idem dicit apostolus loquens utique ad discipulum doctor: «Tu autem persevera in his quae didicisti et credita sunt tibi, sciens a quo didiceris». Sicut enim corporis medicamenta, quae hominibus ab hominibus adhibentur, non nisi eis prosunt quibus Deus operatur salutem, qui et sine illis mederi potest, cum sine ipso illa non possint et tamen adhibentur – et si hoc officiose fiat, inter opera misericordiae vel beneficientiae deputatur –, ita et adiumenta doctrinae tunc prosunt animae adhibita per hominem, cum Deus operatur ut prosint, qui potuit evangelium dare homini etiam non ab hominibus neque per hominem.

XVII 34. Qui ergo nititur dicendo persuadere quod bonum est, nihil illorum trium spernens, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectat, oret atque agat ut, quemadmodum supra diximus, intellegenter libenter oboedienter audiatur. Quod cum

26. *doct- oper-*: *operationem* B *-one* F R 27. *praecepit* K P R, S (a.c.): *-cipit* cett. codd. m Gr Ma 28. *est* om. R S 30. *esse* B F R m: *est* cett. codd. Gr 30-1. *deum qui incrementum dat* F K R m: *deus qui incr- dat* cett. codd. Gr *qui incr- dat deum* Ma 34. *deo* om. R | *ut faciam* (cf. ThA n. 12634): *facere* B F P R m Ma (= Vulg.) 35. *quia* P R | *et* om. P 37. *credita* A K M S m (= Vulg.; cf. Spec., PL XXXIV 1025): *tradita* B F P R Gr Ma 39. *hominibus* (1) om. P 42. *opere* A, M (a.c.)

XVII 1. *dicendo nititur* P (p.c.) Ma *nitendo dicitur* B F R *operantur ut prosint* P (a.c.) 2. *illorum*: *horum* M (a.c.) m 4. *lib-*: *diligenter* M S

so, se da una parte dice che è l'azione dello Spirito santo che fa i dottori e dall'altra proprio lui insegna a Timoteo e Tito che cosa e in che modo avrebbero dovuto insegnare? O non bisogna forse intendere che gli uomini, grazie proprio al dono dello Spirito santo, non debbono desistere dal loro compito, nell'insegnare anche agli stessi dottori, e che tuttavia «né chi pianta è qualcosa né chi irriga, ma è Dio che fa crescere»? Perciò, anche se operano come ministri uomini santi e anche angeli santi, tuttavia nessuno apprende rettamente ciò che concerne il vivere con Dio, se non è Dio che lo rende idoneo ad apprendere, come gli viene detto nel salmo: «Insegnami a fare la tua volontà, perché tu sei il mio Dio». Perciò ancora Paolo dice a Timoteo, parlando da maestro a discepolo: «Tu poi persevera in ciò che hai appreso e che ti è stato affidato, sapendo da chi l'hai appreso». Le medicine del corpo sono prescritte da uomini ad altri uomini, ma non giovano se non a quelli che Dio fa guarire, egli che può risanare anche senza medicine, mentre le medicine non lo possono se non è lui a volerlo: eppure di esse si fa uso, e se lo facciamo al fine di rendere un servizio, l'azione ci è computata come opera di misericordia o beneficenza. Analogamente, l'aiuto della dottrina, che è offerto per opera di un uomo, giova solo quando Dio fa in modo che giovi, egli che ha potuto comunicare a un uomo il Vangelo, anche senza servirsi dell'opera dell'uomo.

XVII 34. Perciò chi cerca di persuadere al bene con la parola senza trascurare nessuna di quelle tre finalità, cioè per insegnare, per dilettare e convincere, preghi Dio e poi faccia in modo, come ho detto sopra, di esser ascoltato con comprensione diletto docili-

26. Ep. Eph. 4, 11 30. 1 Ep. Cor. 3, 7 34. Ps. 142, 10 37. 2 Ep. Tim. 3, 14 45. Ep. Gal. 1, 11-2

apte et convenienter facit, non immerito eloquens dici potest, etsi non eum sequatur auditoris adsensus. Ad haec enim tria, id est ut doceat, ut delectet, ut flectat, etiam illa tria videtur pertinere voluisse idem ipse romani auctor eloquii, cum itidem dixit: «Is erit igitur eloquens, qui poterit parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere», tamquam si adderet illa etiam tria, et sic explicaret unam eandemque sententiam dicens: is erit igitur eloquens, qui, ut doceat, poterit parva submisse, ut delectet, modica temperate, ut flectat, magna granditer dicere.

XVIII 35. Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere, non autem hoc est in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huius quem volumus informare, sermo versatur. In illis enim ea parva dicuntur ubi de rebus pecuniariis iudicandum est; ea magna ubi de salute ac de capite hominum; ea vero, ubi nihil horum iudicandum est nihilque agitur ut agat sive decernat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque quasi media et ob hoc modica, hoc est moderata, dixerunt. Modicis enim modus nomen imposuit: nam modica pro parvis abusive, non proprie dicimus. In istis autem nostris, quandoquidem omnia, maxime quae de loco superiore populis dicimus, ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam, referre debemus, ubi etiam cavendus est aeternus interitus, omnia sunt magna quae dici-

5. *immerito*: *imperite* M S *imperito* A K 6. *assequatur* R 7. *id est* om. F 9. *potuerit* P
XVIII 1. *ille*: *-la* F, M (a.c.) om. B | *sicut*: *sic* F *si sic* B 2. *hoc*: *hic hoc* M (ex *hoc*) m *hoc magis* B 6. *temperate* post *vero* add. B 13. *temporaliam* R | *efferre* F 14. *omnia sunt enim magna* B *omnia magna sunt* m *sunt* om. R

tà. Se riesce a farlo in modo adatto e conveniente, a pieno merito potrà dirsi eloquente, anche se non ottiene l'assenso dell'ascoltatore. Proprio a queste tre finalità, insegnare dilettare convincere, sembra che quello stesso maestro di romana eloquenza abbia voluto riferire le seguenti tre caratteristiche, quando ha detto: «Sarà pertanto considerato eloquente chi saprà trattare soggetti dappoco in tono dimesso, di media importanza in tono temperato, di grande peso in tono elevato»: avrebbe infatti potuto aggiungere qui anche quelle tre finalità e proporre un solo e medesimo concetto: "Sarà pertanto considerato eloquente chi, per insegnare, saprà trattare soggetti dappoco con tono dimesso; per dilettare, soggetti di media importanza con tono temperato; per convincere, soggetti di grande peso con tono sublime".

XVIII 35. Ma riguardo a questi tre modi quali li ha definiti, quest'autore potrebbe dimostrare come se ne debba far uso nelle cause forensi, ma non nelle questioni che riguardano la Chiesa e delle quali invece si occupa l'eloquenza di colui che vogliamo istruire. Orbene, nelle cause del foro sono definite di scarso rilievo quelle in cui il giudizio verte su questioni di denaro, importanti invece quelle in cui si giudica della salvezza e della vita delle persone. Le occasioni poi in cui non si giudica nessuna di queste cause e non si tratta di decidere o fare qualcosa, ma soltanto di dilettare gli ascoltatori, si collocano in posizione mediana tra le une e le altre, e perciò le definiamo modiche, cioè di media importanza. *Modicus* infatti deriva da *modus* (misura), e perciò non in senso proprio ma solo impropriamente diamo a *modicus* il significato di "piccolo". Invece nelle nostre questioni tutto ciò che diciamo, soprattutto quando parliamo al popolo dall'alto della cattedra, va riferito alla salvezza dell'uomo, e non a quella temporale ma a quella eterna e dove perciò bisogna guardarsi dalla morte eterna: perciò tutti i nostri discorsi sono importanti, a

XVII 9. Cicero, *Orat.* 101

mus, usque adeo ut nec de ipsis pecuniariis rebus vel acquirendis vel amittendis parva videri debeant quae doctor ecclesiasticus dicit, sive sit illa magna sive parva pecunia. Neque enim parva est iustitia, quam profecto et in parva pecunia custodire debemus, dicente Domino: «Qui in minimo fidelis est, et in magno fidelis est». Quod ergo minimum est, minimum est: sed in minimo fidelem esse, magnum est. Nam sicut ratio rotunditatis, id est ut a puncto medio omnes lineae pares in extrema ducantur, eadem est in magno disco quae in nummulo exiguo, ita ubi parva iuste geruntur, non minuitur iustitiae magnitudo.

36. De iudiciis denique saecularibus – quibus utique nisi pecuniariis? – cum loqueretur apostolus, «Audet quisquam vestrum» inquit «adversus alterum negotium habens iudicari ab iniquis, et non apud sanctos? An nescitis quia sancti mundum iudicabunt? Et si in vobis iudicatur mundus, indigni estis qui de minimis iudicetis? Nescitis quoniam angelos iudicabimus, nedum saecularia? Saecularia igitur iudicia si habueritis, eos qui contemptibiles sunt in ecclesia, hos conlocate. Ad reverentiam vobis dico. Sic non est inter vos quisquam sapiens, qui possit inter fratrem suum iudicare? Sed frater cum fratre iudicatur et hoc apud infideles. Iam quidem omnino delictum est, quia iudicia habetis vobiscum. Quare non magis iniquitatem patimini? Quare non potius fraudamini? Sed vos iniquitatem facitis et fraudatis et hoc fratres. An nescitis quia iniusti regnum Dei non hereditabunt?». Quid est quod sic indignatur apostolus, sic corripit, sic exprobrat, sic increpat, sic minatur? Quid est quod sui animi affectum tam crebra et as-

16. *admittendis* B, R (a.c.) P (corr. *ammit-*) 19. *in minimis* F 20. *minimum est* (1): s.s. M om. P *minus est* B 30. *iudicatur*: *-bitur* B F R 31. *qui de*: *quidem ut de* B 32. *nedum*: *nec dum* P, R (a.c.) Ma 32-3. *habueriteos* M 33. *conlocate* S M, A (p.c.) (cf. gr. καθίζετε): *conlate* A K (a.c.) *conlocate ad iudicandum* B F P R Ma *ad iudicandum constituite* K (p.c.) *constituite ad iudicandum* m (= Vulg.) 36. *iudicabitur* R 39. *fratribus* B P (= Vulg.) *in fratres* (ex *fratres*) A 42. *crebro* S, M (ex corr.) 42-3. *et tam aspera* m Ma

punto tale che, anche quando il dottore della Chiesa parla di questioni di denaro, guadagni o perdite, il suo discorso non va considerato di poca importanza, poco o molto che sia il denaro. Non è infatti poca la giustizia che per certo dobbiamo rispettare anche se si tratta di poco denaro, perché il Signore dice: «Chi è fedele nel poco è fedele anche nel molto». Il poco è poco, ma essere fedele nel poco è molto importante. Come il principio del cerchio, per cui tutte le rette che vanno dal centro alla circonferenza sono uguali, resta il medesimo sia in un grande disco sia in una piccola moneta, così, quando si tratta con giustizia una piccola questione, non viene diminuita la grandezza della giustizia.

36. Ecco infatti come l'apostolo parla dei giudizi secolari – e di che dovrebbero trattare, se non di denaro? –: «Se uno di voi < ha lite con un altro, avrà dunque l'ardire di ricorrere al giudizio degli infedeli e non dei santi? Ma non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se giudicate il mondo, non sarete capaci di giudicare in questioni di nessun conto? Non sapete che giudicheremo anche gli angeli? Quanto più, dunque, le cose del mondo! Se perciò avrete tra voi giudizi in merito a questioni secolari, scegliete pure a giudici quelli che nella Chiesa sono tenuti in minor conto. Lo dico per vostra vergogna. Non c'è dunque tra di voi neppure una persona saggia che possa giudicare tra fratello e fratello? Invece il fratello chiama in giudizio il fratello, e dinanzi agli infedeli. Anzi, è già in tutti sensi un delitto che ci siano liti tra voi. Perché piuttosto non sopportate qualche torto? o qualche danno? Siete invece voi che fate torto, che arrecate danno, e proprio ai fratelli. Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio?». Qual è il motivo per cui l'apostolo s'indigna a tal punto, e corregge e biasima e rimprovera e minaccia? Perché denuncia il suo stato d'animo con così frequenti e brusche alterazio- <

XVIII 19. Ev. Luc. 16, 10 27. 1 Ep. Cor. 6, 1-9

pera vocis mutatione testatur? Quid est postremo quod de rebus minimis tam granditer dicit? Tantumne de illo negotia saecularia meruerunt? Absit. Sed hoc facit propter iustitiam caritatem pietatem, quae, nulla sobria mente dubitante, etiam in rebus quamlibet parvulis magna sunt.

37. Sane si moneremus homines quemadmodum ipsa negotia saecularia vel pro se vel pro suis apud ecclesiasticos iudices agere deberent, recte admoneremus ut agerent tamquam parva submisse; cum vero de illius viri disseramus eloquio, quem volumus earum rerum esse doctorem quibus liberamur ab aeternis malis atque ad aeterna pervenimus bona, ubicumque agantur haec, sive apud populum sive privatim, sive ad unum sive ad plures, sive ad amicos sive ad inimicos, sive in perpetua dictione sive in conlocutione, sive in tractatibus sive in libris sive in epistulis vel longissimis vel brevissimis, magna sunt. Nisi forte quoniam calix aquae frigidae res minima atque vilissima est, ideo minimum aliquid atque vilissimum Dominus ait quod eum qui dederit discipulo eius «non perdet mercedem suam», aut vero, quando iste doctor in ecclesia facit inde sermonem, parvum aliquid debet existimare se dicere et ideo non temperate, non granditer, sed submisse sibi esse dicendum. Nonne, quando accidit ut de hac re loqueremur ad populum et Deus adfuit ut congrue diceremus, tamquam de illa aqua frigida quaedam flamma surrexit, quae etiam frigida hominum pectora ad misericordiae opera facienda spe caelestis mercedis accenderet?

XIX 38. Et tamen, cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed sub-

54. *apud*: *ad* A m Ma B 62. *parum* R 55. *sive ad inimicos* om. M S 58. *quoniam*: *cum* 65. *congrue*: *non incongrue* m 67. *pectora*: *peccata* S, M (a.c.)

ni di tono? Perché dunque parla in tono tanto elevato in merito a questioni di poco conto? Tanto ai suoi occhi erano importanti gli affari secolari? Certamente, no. Ma si comporta così per la giustizia, per l'amore, per la pietà, la cui importanza – nessuna persona assennata ne può dubitare – è grande in questioni anche di minimo conto.

37. Certo, se dovessi consigliare come uno debba trattare questioni secolari a favore suo o di altri presso il tribunale ecclesiastico, a ragione gli consiglierei di parlare in tono dimesso, in quanto ha a che fare con questioni di poca importanza. Ora però stiamo trattando dell'eloquenza di colui che vogliamo c'insegni quelle verità per cui ci liberiamo dai mali eterni e otteniamo i beni eterni; e dovunque vengano trattati tali argomenti – sia parlando al popolo sia privatamente, sia con una sia con più persone, sia con amici sia con nemici, sia con discorso continuo sia in dialogo, sia in prediche sia in libri sia in lettere lunghe o brevi –, questi argomenti, dico, sono importanti. A meno che, siccome un bicchiere d'acqua fresca è cosa d'infimo valore, per questo il Signore avrebbe detto cosa d'infima importanza quando ha detto che chi l'avrà dato a un suo discepolo «non perderà la sua ricompensa», e perciò, quando il dottore in chiesa deve parlare di queste parole, ritenendo di trattare un tema di poca importanza pensi di dover parlare in tono né temperato né elevato bensì dimesso. Eppure, non mi è forse accaduto una volta che, mentre parlavo al popolo su questo tema e Dio mi ha assistito perché parlassi in tono adatto, è scaturita da quell'acqua fresca, per così dire, una fiamma tale da accendere anche i cuori freddi, spingendoli a fare opere di misericordia con la speranza della ricompensa celeste?

XIX 38. Tuttavia, anche se il nostro dottore deve sempre esporre temi importanti, non deve sempre parlare in modo eleva-

60. Ev. Matth. 10, 42 65. 2 Mach. 1, 32

misse cum aliquid docetur, temperate cum aliquid vituperatur sive laudatur; cum vero aliquid agendum est et ad eos loquimur qui hoc agere debent nec tamen volunt, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer et ad flectendos animos congruenter. Et aliquando de una eademque re magna et submisse dicitur si docetur, et temperate si praedicatur, et granditer si aversus inde animus, ut convertatur, impellitur. Quid enim Deo ipso maius est? Numquid ideo non discitur? Aut qui docet unitatem Trinitatis, debet nisi submissa disputatione agere, ut res ad dinoscendum difficilis, quantum datur, possit intellegi? Numquid hic ornamenta et non documenta quaeruntur? Numquid ut aliquid agat est flectendus auditor, et non potius ut discat instruendus? Porro cum laudatur Deus sive de se ipso sive de operibus suis, quanta facies pulchrae ac splendidae dictionis oboritur ei qui potest, quantum potest, laudare quem nemo convenienter laudat, nemo quomodocumque non laudat! At si non colatur aut cum illo vel etiam prae illo colantur idola sive daemonia sive quaecumque creatura, quantum hoc malum sit atque ut ab hoc malo avertantur homines, debet utique granditer dici.

XX 39. Submissae dictionis exemplum est apud apostolum Paulum, ut planius aliquid commemorem, ubi ait: «Dicite mihi: sub lege volentes esse, legem non audistis? Scriptum est enim quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera; sed ille quidem qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem: quae sunt in allegoria. Haec enim sunt duo testamenta, unum qui-

XIX 7. *de una*: ex corr. B *de uno* F 9. *adversus* P 10. *dicitur* A S, M (ex *discitur*) | *qui*: *quid* R (a.c.) *quod* F 16. *se*: add. s.s. M R om. B F S 19. *at* om. B F R | *pro* F
XX 4. *enim* om. R 5. *quidem* om. R m (= Vulg.) 7. *in allegoriam dicta* P

to, ma in modo semplice quando insegna, e in modo temperato < quando deve lodare o biasimare qualcosa. Quando poi si tratta di qualche cosa che deve essere fatta e coloro ai quali parliamo la dovrebbero fare e non vogliono, allora gli argomenti, che sono di gran peso, vanno esposti in modo elevato e adatto a convincere gli animi. Si dà anche il caso che, trattando di uno stesso argomento importante, si debba parlare in modo semplice se si insegna, in modo temperato se si predica, in modo elevato se si spingono a cambiare idea gli animi riluttanti. Che c'è di più importante di Dio stesso? Che forse per questo non si danno insegna- < menti su di lui? O piuttosto, chi insegna l'unità della Trinità, non ne dovrà trattare se non in modo semplice, per far comprendere, per quanto è possibile, un argomento tanto difficile? Forse qui si richiedono abbellimenti e non elementi di prova? Forse l'ascoltatore deve essere convinto a fare qualcosa, o non piuttosto istruito perché impari? Quando invece Dio viene lodato sia per sé sia per le sue opere, quanto si fa bello, splendido il modo di parlare di chi può, per quanto può, lodare colui che nessuno loda adeguatamente, eppure ognuno cerca in ogni modo di lodare! Se poi si dà il caso che Dio non sia venerato o che insieme con lui o anche più di lui vengano venerati idoli o demoni o qual si voglia altra creatura, per dimostrare quanto grande sia questo male e per distoglierne chi lo compie bisogna parlare in modo elevato.

XX 39. Per essere più chiaro, ecco un esempio di stile semplice tratto da Paolo: «Ditemi: voi che volete essere sotto la legge, non avete sentito che cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla libera, ma il figlio della schiava era nato secondo la carne, mentre il figlio della libera secondo la promessa. Tutto questo è detto a modo di allegoria. Si tratta dei due testamenti, uno è quello del monte Si-

XX 2. Ep. Gal. 4, 21-6

dem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar. Sina enim mons est in Arabia, quae coniuncta est huic quae nunc est Hierusalem, et servit cum filiis suis. Quae autem sursum est Hierusalem, libera est, quae est mater nostra», et cetera. Itemque, ubi ratiocinatur et dicit: «Fratres, secundum hominem dico, tamen hominis confirmatum testamentum nemo inritum facit aut superordinat. Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: Et seminibus, tamquam in multis, sed tamquam in uno: et semini tuo, quod est Christus. Hoc autem dico: testamentum confirmatum a Deo post quadringentos triginta annos facta lex non infirmat ad evacuandas promissiones. Si enim ex lege hereditas, iam non ex promissione. Abrahae autem per promissionem donavit Deus». Et quia occurrere poterat audientis cogitationi: "Utquid ergo lex data est, si ex illa non est hereditas?", ipse sibi hoc obiecit atque ait velut interrogans: «Quid ergo lex?». Deinde respondit: «Transgressionis gratia proposita est, donec veniret semen, cui promissum est dispositum per angelos in manu mediatoris. Mediator autem unius non est, Deus vero unus est». Et hic occurrebat quod sibi ipse proposuit: «Lex ergo adversus promissa Dei?». Et respondit: «Absit», reddiditque rationem dicens: «Si enim data esset lex quae posset vivificare, omnino ex lege esset iustitia. Sed conclusit scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus» et cetera, vel si quid eiusmodi est. Pertinet ergo ad docendi curam non solum aperire clausa et nodos sol-

8. *a*: *in* ex *a* M | *quod*: *quae* P R m (= Vulg.) 9. *qui* (corr. *quae* A) *coniunctus* A B F R m (= Vulg.) 12. *ibi* P 13. *confirmatum est* M (del. *est*) 14. *sunt* om. F 17. *quae* ante *post* add. P, R (s.s.) m Ma (= Vulg.) 18. *et triginta* M P R S m (= Vulg.) | *est* ante *lex* add. B F P R S m Ma (= Vulg.) | *infirmat*: *inritam facit* P (cf. Vulg.) 19. *patrum* post *promissiones* add. P 20. *per repromissionem* K m (= Vulg.) 23. *hoc* om. R | *obicit* B R *-ciat* F 24. *posita* B F 28. *dei est* P 28-9. *redditque* A K M S 29. *lex data est* K | *possit* P 33. *nodosa* P Ma

nai, che genera per la servitù, e questo è significato da Agar. Infatti il monte Sinai si trova in Arabia e corrisponde alla Gerusalemme di ora, che è schiava con i suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera, ed è nostra madre», ecc. Allo stesso modo, dove argomenta e dice così: «Fratelli, vi parlo come si usa tra gli uomini: un testamento in regola, anche se fatto da uomo, nessuno lo può invalidare o modificare. Le promesse sono state fatte ad Abramo e al suo discendente. Non dice "ai suoi discendenti", quasi che fossero molti, ma "al suo discendente", in quanto è uno solo, Cristo. Vi dico: un testamento convalidato da Dio non può invalidarlo la legge, che è stata data quattrocentotrenta anni dopo, per rendere vane le promesse. Se infatti l'eredità derivasse dalla legge, non verrebbe più dalla promessa: ma Dio ha dato l'eredità ad Abramo in virtù della promessa». E dato che l'ascoltatore avrebbe potuto pensare: "Ma allora perché è stata data la legge, se l'eredità non deriva da lei?", egli stesso, prospettandosi l'obiezione, dice in tono interrogativo: «Perché allora la legge?», e risponde: «Essa fu data a causa della trasgressione, finché non fosse venuto il discendente cui era stata fatta la promessa, stabilita per mezzo degli angeli e per mano di un mediatore. Ma il mediatore non è di uno solo, e invece Dio è uno solo». E qui si presenta la domanda che egli si era posto da sé: «Ma allora la legge è contro le promesse di Dio?», e risponde: «Non sia mai», e spiega: «Se fosse stata data una legge capace di donare la vita, allora certo la giustificazione sarebbe venuta dalla legge. Ma la Scrittura ha racchiuso tutto sotto il peccato, perché la promessa fosse data ai credenti grazie alla fede in Cristo Gesù», ecc., e ci sono altri esempi di questo genere. Rientra nel compito di chi insegna non soltanto mettere in chiaro le oscurità e risolvere le difficoltà

12. Ep. Gal. 3, 15-8 23. Ep. Gal. 3, 19-22

vere quaestionum, sed etiam, dum hoc agitur, aliis quaestionibus quae fortassis inciderint, ne id quod dicimus improbetur per illas aut refellatur, occurrere; si tamen et ipsa earum solutio pariter occurrerit, ne moveamus quod auferre non possumus. Fit autem ut, cum incidentes quaestioni aliae quaestiones et aliae rursus incidentibus incidentes pertractantur atque solvuntur, in eam longitudinem ratiocinationis extendatur intentio ut, nisi memoria plurimum valeat atque vigeat, ad caput, unde agebatur, disputator redire non possit. Valde autem bonum est ut quidquid contradici potest, si occurrerit, refutetur, ne ibi occurrat ubi non erit qui respondeat, aut praesenti quidem sed tacenti occurrat et minus sanatus abscedat.

40. In illis autem apostolicis verbis dictio temperata est: «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem, iuniores ut fratres, anus ut matres, adulescentulas ut sorores». Et in illis: «Obsecro autem vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem». Et totus fere ipsius exhortationis locus temperatum habet elocutionis genus, ubi illa pulchriora sunt, in quibus propria propriis tamquam debita reddita decenter excurrunt, sicuti est: «Habentes dona diversa secundum gratiam quae data est nobis, sive prophetiam secundum regulam fidei, sive ministerium in ministrando, sive qui docet in doctrina, sive qui exhortatur in exhortatione, qui tribuit in simplicitate, qui praeest in sollicitudine, qui miseretur in hilaritate. Dilectio sine simulatione, odio habentes malum, adhaerentes bono, cari-

34. *dum*: *de* F *quae dum* A S, M (a.c.) K (corr. *cum*) 35. *quae*: add. s.s. M om. A K S | *inciderint*: *-rent* A, K M (a.c.) *-runt* P 37. *quod*: add. s.s. M om. S | *offerre* K 42. *autem*: *enim* R 44. *praesente* P 47-8. *iuniores ut fratres* om. B F R 49. *misericordiam* P (= Vulg.) 52. *illa quae* P 53. *reddidit* P 56. *sive* (2) om. F R 58. *dilectione* K, A (a.c.) 59. *odio hab-*: *odientes* M S (= Vulg.) 59-60. *caritatem* codd.: *-te* m Gr Ma (cf. Spec., PL XXXIV 997)

delle questioni, ma anche, mentre si fa questo, affrontare altre questioni che eventualmente interferiscano, onde evitare che, a causa loro, possa essere rifiutato o confutato ciò che stiamo dicendo: a patto però che di tali questioni ci sia parimenti presentata la soluzione, per non mettere in mezzo difficoltà che poi non riusciremmo a rimuovere. Si dà infatti che, quando in una questione ne interferisce un'altra e in questa un'altra ancora e così via, a mano a mano che vengono discusse e risolte, il filo del ragionamento si allunga tanto che, se chi discute non ha ottima memoria, non riesce più a tornare al punto da cui era cominciata la discussione. D'altra parte, è opportuno che chi parla confuti ogni possibile obiezione che gli viene in mente, per evitare che a essa si pensi quando non c'è chi possa rispondere, ovvero venga in mente a uno che è presente, ma che se ne sta zitto e poi se ne va senza che il suo dubbio sia stato risolto.

40. In queste altre parole dell'apostolo lo stile è temperato: «Non riprendere con asprezza chi è vecchio, ma esortalo come se fosse tuo padre, i giovani come fratelli, le donne anziane come madri, le giovani come sorelle»; e anche in queste: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivo santo gradito a Dio». Quasi tutto il contesto di questa esortazione presenta una dizione di tono temperato: e qui più apprezzabili sono le espressioni in cui i concetti fluiscono con bell'armonia, espressi con le parole più appropriate, come per rendere ciò che è dovuto, come, per esempio: «Avendo noi doni differenti, secondo la grazia che ci è stata data, chi ha il dono della profezia, ne usi secondo la regola di fede; chi il dono del ministero, lo eserciti come deve; chi il dono di insegnare, insegni; chi il dono di esortare, esorti; chi dona, dia con semplicità; chi presiede, lo faccia con sollecitudine; chi fa opera di misericordia, la faccia con gioia. La carità sia senza finzione, odiate il male, at-

47. 1 Ep. Tim. 5, 1-2 49. Ep. Rom. 12, 1 54. Ep. Rom. 12, 6-16

tatem fraternitatis invicem diligentes, honore mutuo praevenientes, studio non pigri, spiritu ferventes, Domino servientes, spe gaudentes, in tribulatione patientes, orationi instantes, necessariis sanctorum communicantes, hospitalitatem sectantes. Benedicite persequentes vos, benedicite et nolite maledicere. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, id ipsum invicem sentientes». Et quam pulchre ista omnia sic effusa bimembri circuitu terminantur: «Non alta sapientes, sed humilibus consentientes»! Et aliquanto post: «In hoc ipso» inquit «perseverantes, reddite omnibus debita, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem honorem». Quae membratim fusa clauduntur etiam ipsa circuitu, quem duo membra contexunt: «Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis». Et post paululum: «Nox praecessit» inquit «dies autem adpropinquavit. Abiciamus itaque opera tenebrarum et induamus nos arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis». Quod si quisquam ita diceret "et carnis providentiam ne in concupiscentiis feceritis", sine dubio aures clausula numerosiore mulceret, sed gravior interpres etiam ordinem maluit tenere verborum. Quomodo autem hoc in graeco eloquio sonet, quo est locutus apostolus, viderint eius eloquii usque ad ista doctiores; mihi tamen quod nobis eodem verborum ordine interpretatum est, nec ibi videtur currere numerose.

63. *necessitatibus* B F R m (= Vulg.) 64. *persequentibus* M P R S m (= Vulg.) 68. *ipsum* P 71-2. *ipsa*: *ipso* B F S, M (ex *ipsa*) 72. *contexuerunt* S *-xerunt* corr. *connectunt* M 73. *ut* om. F 75. *ind- nos*: *induamur* B R 78. *induimini* R 79. *provid-*: *curam* P (= Vulg.) 79-80. *feceritis... ne* om. S, M (post *feceritis* [81] add. s.s. *quod si quisquam ita diceret et carnis providentiam ne in*) | *concupiscentiis*: *-tias* A K (a.c.) *desideriis* P (= Vulg.) 80. *concupiscentias* K P, A M (a.c.) 83. *quo*: *quod* M P R S 85. *quod*: *quo* P

taccatevi al bene. Amatevi gli uni gli altri con amore fraterno, prevenitevi a vicenda nell'onore, solleciti nello zelo, ferventi nello spirito, al servizio del Signore, gioiosi nella speranza, pazienti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, pronti a provvedere alle necessità dei santi e a praticare l'ospitalità. Benedite chi vi perseguita, benedite e non vogliate maledire. Gioite con chi gioisce, piangete con chi piange, abbiate gli stessi sentimenti gli uni verso gli altri». E quant'è bella la conclusione di questo discorso così diffuso con un periodo a due membri: «Non aspirate a ciò che è in alto, ma abbiate sentimenti d'umiltà». E un po' dopo: «Perseveranti in questo, rendete a tutti ciò che è dovuto: a chi è dovuta l'imposta, l'imposta; a chi la gabella, la gabella; a chi il timore, il timore; a chi l'onore, l'onore». Il discorso, che si sviluppa articolato membro a membro, termina anche qui con un periodo formato da due membri: «Non siate debitori a nessuno, se non dell'amore scambievole». E poco dopo: «La notte è avanzata e il giorno si sta avvicinando. Gettiamo via le opere delle tenebre e rivestiamoci delle armi della luce. Comportiamoci compostamente, come in pieno giorno, non tra gozzoviglie e ubriacature, non nella lussuria e nell'impudicizia, non tra contese e gelosie: ma rivestitevi del signore Gesù Cristo e non datevi cura della carne nelle sue concupiscenze (*et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*)». Se qui uno avesse tradotto *et carnis providentiam ne in concupiscentiis feceritis*, senza dubbio avrebbe accarezzato le orecchie con una clausola metricamente più armoniosa, ma l'austero traduttore ha preferito conservare l'ordine delle parole del testo greco. Quale effetto si abbia in questa lingua, nella quale si è espresso l'apostolo, lo giudichi chi ne è esperto fino a questo punto: quanto a me, mi sembra che la traduzione, che è stata fatta per noi latini conservando lo stesso ordine delle parole, non scorra qui con andamento metrico.

67. Ep. Rom. 12, 16 68. Ep. Rom. 13, 6-7 72. Ep. Rom. 13, 8 73. Ep. Rom. 13, 12-4

41. Sane hunc elocutionis ornatum, qui numerosis fit clausulis, deesse fatendum est auctoribus nostris. Quod utrum per interpretes factum sit an (quod magis arbitror) consulto illi haec plausibilia devitaverint, affirmare non audeo, quoniam me fateor ignorare. Illud tamen scio quod, si quisquam huius numerositatis peritus illorum clausulas eorundem numerorum lege componat, quod facillime fit mutatis quibusdam verbis quae tantundem significatione valent, vel mutato eorum quae invenerit ordine, nihil illorum quae velut magna in scholis grammaticorum aut rhetorum didicit, illis divinis viris defuisse cognoscet, et multa reperiet locutionis genera tanti decoris, quae quidem et in nostra, sed maxime in sua lingua, decora sunt, quorum nullum in eis, quibus isti inflantur, litteris invenitur. Sed cavendum est ne divinis gravibusque sententiis, dum additur numerus, pondus detrahatur. Nam illa musica disciplina, ubi numerus iste plenissime discitur, usque adeo non defuit prophetis nostris, ut vir doctus Hieronymus quorundam etiam metra commemoret, in hebraea dumtaxat lingua, cuius ut veritatem servaret in verbis, haec inde non transtulit. Ego autem ut de sensu meo loquar, qui mihi quam aliis et quam aliorum est utique notior, sicut in meo eloquio, quantum modeste fieri arbitror, non praetermitto istos numeros clausularum, ita in auctoribus nostris hoc mihi plus placet, quod ibi eos rarissime invenio.

42. Grande autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam verborum ornatibus comptum est quam violentum animi affectibus. Nam capit etiam il-

90. *devitarint* ex *-rit* B 92. *claus- eor-*: *clausulae ordinem* P 95. *ordinem* K, M (a.c.) | *illorum*: *horum* M S 96. *in* ante *illis* add. B F P R 99. *quibus*: *quorum* P | *litteris numeris* P 103. *doctissimus* M (ex *doctus*) m Ma 104. *commemoraret* P Ma *-rat* R (add. s.s. *-ret*) 105. *cuius ut*: *sicut* P (a.c.) *sed ut* P (p.c.) Ma 106. *sensumeloquar* K | *loquor* P 107. *sicut in meo*: *sic in meo* A *sicuti meo* F 112. *ornatibus*: *ordinatibus* M (a.c.) *ordinationis* A (a.c.) *-tionibus* K, A (p.c.) 112-3. *comptum*: *-positum* P *conceptum* R

41. Certo, bisogna riconoscere che nei nostri autori manca < l'abbellimento del discorso che si ottiene con le clausole metriche. Se ciò sia dovuto al traduttore, ovvero – e mi pare più probabile – di proposito essi abbiano evitato questi effetti di gradimento, preferisco non pronunciarmi, perché ammetto la mia ignoranza. So però che, se un esperto di questa materia adatta le clausole secondo le regole della metrica – e lo può fare agevolmente o cambiando qualche parola con altre di uguale significato o alterando l'ordine delle parole esistenti –, si accorgerà che negli scritti di questi uomini divini non manca nessuno degli effetti la cui importanza egli ha appreso nelle scuole di grammatica e di retorica. Troverà inoltre molti bei modi di dire, che sono di effetto nella nostra, ma soprattutto nella lingua originale, nessuno dei quali si trova nei testi di cui costoro menano vanto. Ma si faccia attenzione che, aggiungendo l'andamento metrico, non si sminuisca la gravità dei concetti divini e austeri. Del resto, l'istruzione musicale, dove soprattutto si apprende la metrica, non fece affatto difetto ai nostri profeti, e il dotto Girolamo ricorda anche alcune loro espressioni metriche, almeno quanto attiene al testo ebraico, che non ha tradotto in latino per conservare l'esattezza nelle parole. Quanto alla mia opinione, che conosco più di quanto la conoscano gli altri e più di quanto io conosca quella degli altri, come nei miei discorsi, per quel poco che mi riesce, non trascuro < di far uso di clausole metriche, così tanto più le apprezzo nei nostri autori perché ve le trovo molto raramente.

42. Quanto allo stile elevato, esso differisce da quello temperato soprattutto perché non tanto si fa bello di parole ricercate quanto esprime con forza i sentimenti dell'animo. Accoglie per

104. Hieronymus, *Prologus in Iob*

la ornamenta paene omnia, sed ea si non habuerit, non requirit. Fertur quippe impetu suo, et elocutionis pulchritudinem, si occurrerit, vi rerum rapit, non cura decoris adsumit. Satis enim est ei, propter quod agitur, ut verba congruentia non oris eligantur industria sed pectoris sequantur ardorem. Nam si aurato gemmatoque ferro vir fortis armetur, intentissimus pugnae, agit quidem illis armis quod agit, qui non quia pretiosa sed quia arma sunt, idem ipse est tamen et valet plurimum, etiam cum «rimanti telum ira facit». Agit apostolus, ut pro evangelico ministerio patienter mala huius temporis cum solatio donorum Dei omnia tolerentur. Magna res est et granditer agitur nec desunt ornamenta dicendi: «Ecce» inquit «nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis. Nullam in quoquam dantes offensionem, ut non reprehendatur ministerium nostrum, sed in omnibus commendantes nosmet ipsos ut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, in plagis, in carceribus, in seditionibus, in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis, in castitate, in scientia, in longanimitate, in benignitate, in Spiritu sancto, in caritate non ficta, in verbo veritatis, in virtute Dei, per arma iustitiae dextra et sinistra, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam, ut seductores et veraces, ut qui ignoramur et cognoscimur, quasi morientes et ecce vivimus, ut coerciti et non mortificati, ut tristes semper autem gaudentes, sicut egeni multos autem ditantes, tamquam nihil habentes et omnia possidentes». Vide adhuc ardentem: «Os nostrum patet ad vos, o Corinthii, cor nostrum dilatatum est», et cetera, quae persequi longum est.

116. *curam* (ex *cura*, ut vid.) K 117. *est*: *esse* B 120. *qui non* A K S, M (a.c.): *non* B F P R, M (p.c.) m Gr Ma 127-8. *min- nostrum* (= Vulg; sed cf. Trin. VIII 9, 13): *nostrum* om. B F, R (a.c.) Gr Ma 134. *et* (1) om. A

altro anche quasi tutti quegli abbellimenti, ma se non li ha, non li cerca. È spinto dal suo stesso impeto, e la bellezza dell'espressione, se la si trova nel suo discorso, l'ottiene con la forza degli argomenti, non se la procura ricercando la parola aggraziata. Per il fine che si propone gli è sufficiente che le parole adatte non vengano scelte in funzione dell'effetto esteriore del suono, ma seguano l'ardore del cuore. Se un forte guerriero bramoso di combattere si riveste di armi ornate d'oro e di gemme, l'effetto che ottiene con quelle armi l'ottiene non perché sono preziose ma perché sono armi: egli comunque resta sempre lo stesso, ed è molto valido anche quando «l'ira tramuta in armi ciò che trovò cercando». L'apostolo sta esortando i fedeli a sopportare pazientemente, per il servizio del Vangelo, i mali di questa vita confortati dai doni di Dio. Il tema è importante e viene esposto con tono elevato, non privo di abbellimenti: «Ecco ora il tempo propizio, ecco ora il giorno della salvezza. Noi cerchiamo di non dare a nessuno motivo di scandalo, perché non venga biasimato il nostro ministero, ma in ogni modo cerchiamo di renderci raccomandabili come ministri di Dio, con molta pazienza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, nelle percosse, nelle prigioni, nelle sedizioni, nelle fatiche, nelle vigilie, nei digiuni, con purezza, con scienza, con longanimità, con bontà, con lo Spirito santo, con amore sincero, con la parola di verità, con la potenza di Dio, con le armi della giustizia nella destra e nella sinistra, nella gloria e nell'ignominia, nella buona e cattiva fama, quasi seduttori mentre siamo veritieri, quasi ignorati mentre siamo ben noti, come gente che sta per morire mentre siamo vivi, come castigati ma non messi a morte, come afflitti mentre siamo sempre lieti, come miserabili mentre arricchiamo molti, come gente che non ha nulla mentre abbiamo tutto». E osserva ancora il suo ardore: «La nostra bocca si è aperta a voi, Corinzi, il nostro cuore si è dilatato», e omettiamo ciò che segue.

122. Vergilius, *Aen.* VII 508 125. 2 Ep. Cor. 6, 2-11

43. Itemque ad Romanos agit, ut persecutiones huius mundi caritate vincantur, spe certa in adiutorio Dei. Agit autem et granditer et ornate: «Scimus» inquit «quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt. Quoniam quos ante praescivit, et praedestinavit conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, illos et vocavit; et quos vocavit, ipsos et iustificavit; quos autem iustificavit, ipsos et glorificavit. Quid ergo dicemus ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui filio proprio non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non et cum illo omnia nobis donavit? Quis accusabit adversus electos Dei? Deus qui iustificat? Quis qui condemnat? Christus Iesus qui mortuus est, magis autem qui resurrexit, qui et est in dextera Dei, qui et interpellat pro nobis? Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio? An angustia? An persecutio? An fames? An nuditas? An periculum? An gladius? Sicut scriptum est quia propter te mortificamur tota die, aestimati sumus ut oves occisionis. Sed in his omnibus supervincimus per eum qui dilexit nos. Certus sum enim quia neque mors neque vita, neque angelus neque principatus, neque praesentia neque futura, neque virtus neque altitudo neque profundum neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu domino nostro».

44. Ad Galatas autem, quamvis tota illa epistula submisso dicendi genere scripta sit nisi in extremis partibus, ubi est elo-

142. *item* F | *agit*: *ait* B F K 143. *ait* F 145-6. *domini* ante *propositum* add. M S 146. *sancti* post *sunt* add. B P 147. *fieri* post *conformes* add. B F R, M (ex corr.) 150. *illos* R m Gr 151. *filio suo proprio* P *proprio filio* m 152. *eum*: *illum* R m (= Vulg.) | *et*: *etiam* m (= Vulg.) om. R 153. *accusavit* A K M P, B (a.c.) 154. *quis qui*: *quis* P, S (a.c.) *quis est qui* B F R m | *condemnet* B P R m 155. *qui et est in* A K P (= gr. = Coll. Max. PL XLII 716): *qui est in* cett. codd. m Ma (= III, III 24 = Vulg.) | *ad dexteram* P (= Vulg.) 161-2. *angeli* R m (= Vulg.) 164. *nos poterit* P Ma (cf. ThA n. 34515) 166. *illa*: *ipsa* B F R m 167. *in* om. B F P R Ma

43. Nello stesso modo parla ai Romani, perché con l'amore vincano le persecuzioni di questo mondo, nella sicura speranza dell'aiuto di Dio. Parla perciò in stile elevato ed elegante: «Sappiamo che tutto concorre al bene di chi ama Dio, di chi è stato chiamato secondo il suo disegno. Perché quelli che egli ha conosciuto già da prima, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo Figlio, perché questi sia il primogenito di molti fratelli. E quelli che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati. Che diremo di tutto questo? Se Dio è per noi, chi è contro di noi? Egli, che non ha risparmiato suo Figlio ma l'ha dato in sacrificio per tutti noi, come non sarà disposto a darci con lui ogni cosa? Chi accuserà gli eletti di Dio? Forse Dio che giustifica? Chi li condannerà? Forse Gesù Cristo che è morto, anzi che è risorto, che siede alla destra di Dio e intercede per noi? Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La tribolazione? La difficoltà? La persecuzione? La fame? La nudità? Il pericolo? La spada? Come è stato scritto: "Ecco che per tutto il giorno siamo mandati a morte, stimati come pecore da macello". Ma in tutto questo noi siamo più che vincitori, in virtù di colui che ci ha amato. Sono infatti sicuro che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né futuro, né potenza né altezza né profondità né altra creatura ci potrà separare dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù signore nostro».

44. Scrivendo ai Galati, anche se tutta la lettera è scritta in < stile semplice a eccezione della parte finale dove l'espressione è

144. Ep. Rom. 8, 28-39 158. Ps. 43, 22

quium temperatum, tamen interponit quendam locum eo motu animi, ut sine ullis quidem talibus ornamentis, qualia sunt in his quae modo posuimus, non posset tamen nisi granditer dici. «Dies» inquit «observatis et menses et annos et tempora. Timeo vos, ne forte sine causa laboraverim in vos. Estote sicut ego, quoniam et ego sicut vos, fratres, precor vos; nihil me laesistis. Scitis quia per infirmitatem carnis iam pridem evangelizavi vobis, et tentationem vestram in carne mea non sprevistis neque respuistis sed sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum. Quae ergo fuit beatitudo vestra? Testimonium vobis perhibeo quoniam, si fieri posset, oculos vestros eruissetis et dedissetis mihi. Ergo inimicus factus sum vobis, verum praedicans? Aemulantur vos non bene, sed excludere vos volunt, ut eos aemulemini. Bonum est autem aemulari in bono semper et non solum cum praesens sum apud vos. Filioli mei, quos iterum parturio, donec Christus formetur in vobis, vellem autem nunc adesse apud vos et mutare vocem meam, quia confundor in vobis.» Numquid hic aut contraria contrariis verba sunt reddita aut aliqua gradatione sibi subnexa sunt aut caesa et membra circuitusve sonuerunt? Et tamen non ideo tepuit grandis affectus, quo eloquium fervere sentimus.

XXI 45. Sed apostolica ista sic clara sunt ut et profunda sint, atque ita conscripta memoriaeque mandata ut non solum lectore vel auditore verum etiam expositore opus habeant, si quis in eis non superficie contentus altitudinem quaerat. Qua-

170. *his*: *illis* R *iis* m | *posse* M *possit* A (a.c.) 171. *dicit* F 172. *in vos*: *in vobis* B F, A (ex *in vos*) om. R 173. *sicut et ego* F m 175. *tentationes vestras* R m 177. *iesum christum* R *christum dominum* P 178. *vobis* add. s.s. S 180. *vos*: *vobis* R 181. *est* om. F 183-4. *formetur christus* R m (= Vulg.) 185. *quia*: *qui* F 186. *verbis* P 188. *tepuit*: *tepotuit* A, K M (a.c.) | *effectus* F

XXI 1. *clara sunt*: *claruerunt* K | *et ut* K

di tono temperato, tuttavia ha inserito un passo ispirato dalla commozione, che, pur senza gli abbellimenti come nei passi che abbiamo citato or ora, non potrebbe essere pronunciato se non in tono elevato: «Voi osservate giorni e mesi e anni e tempi. Ho gran timore di essermi affaticato invano per voi. Siate come sono io, perché anch'io sono stato come voi, fratelli, vi prego: non mi avete offeso in nulla. Voi sapete che fu a causa di una malattia che io per la prima volta cominciai a predicarvi il Vangelo e, sebbene messi alla prova dal mio corpo infermo, non mi avete disprezzato né respinto, ma mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù. Che ne è stato della vostra gioia? Vi sono testimone che, se fosse stato possibile, vi sareste cavati gli occhi e me li avreste dati. Sono dunque diventato vostro nemico, perché vi ho predicato la verità? Costoro si danno premura per voi ma non a buon fine: vogliono staccarvi da me, perché mostriate zelo per loro. È bello senza dubbio essere trattato con sincera premura, ma sempre e non soltanto quando mi trovo presso di voi. Figlioli miei, per i quali io soffro di nuovo le doglie del parto finché non sia formato in voi Cristo, vorrei essere adesso presso di voi e cambiare il tono della mia voce, perché non so che fare riguardo a voi». Ci sono qui forse antitesi o parole che si susseguono in crescendo o ritmo sonoro, articolato in incisi membri e periodi? Eppure non per questa mancanza si è raffreddata la grande passione di cui sentiamo ardere il discorso.

XXI 45. Ma questi passi dell'apostolo nella loro chiarezza presentano un contenuto molto profondo, e, pur trascritti e imparati a memoria, hanno bisogno non soltanto di chi legge e di chi ascolta, ma anche di chi spiega, se uno, non contento di rimanere alla superficie del testo, cerca anche di conoscerne le profondità. Vo- <

171. Ep. Gal. 4, 10-20

propter videamus ista genera dicendi in eis, qui istorum lectione ad rerum divinarum atque salubrium scientiam profecerunt eamque ecclesiae ministrarunt. Beatus Cyprianus submisso dicendi genere utitur in eo libro, ubi de sacramento calicis disputat. Solvitur quippe ibi quaestio, in qua quaeritur utrum calix dominicus aquam solam an eam vino mixtam debeat habere. Sed exempli gratia aliquid inde ponendum est. Post principium ergo epistulae, iam solvere incipiens propositam quaestionem: «Admonitos autem nos scias» inquit «ut in calice offerendo dominica traditio servetur, neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis Dominus prior fecit, ut calix, qui in commemoratione eius offertur, mixtus vino offeratur. Nam cum dicat Christus: "Ego sum vitis vera", sanguis Christi non aqua est utique sed vinum; nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio praedicetur. Invenimus enim in Genesi circa sacramentum Noe hoc idem praecucurrisse et figuram dominicae passionis illic extitisse, quod vinum bibit, quod inebriatus est, quod in domo sua nudatus est, quod fuit recubans nudis et patentibus femoribus, quod nuditas illa patris a medio filio denotata est, a maiore vero et minore contecta, et cetera quae necesse non est exequi, cum satis sit hoc solum complecti quod Noe, typum futurae veritatis ostendens, non aquam sed vinum biberit et sic imaginem dominicae passionis expresserit. Item in sacerdote Melchisedech dominicum sacramentum praefiguratum videmus, secundum quod scriptura divina testatur et dicit: "Et Melchisedech rex Salem protulit panem et vinum. Fuit autem sacerdos Dei summi

10. *eam*: *etiam* B F P R 12. *eius* post *ergo* add. P Ma 16. *vino mixtus* F m 21. *praedicatur* B F R, P (s.s.) m Ma *-citur* P 26. *denudata* M S 28. *solum*: *saeculum* S, M (a. c.) 30. *sacerdotem* K, M S (a.c.) 30-1. *dominici sacramenti praef- vid- mysterium* P *dominici sacrificii sacramentum praef- vid-* Ma *sacrificii dominici sacramentum praef- vid-* Cypr.

gliamo perciò esaminare questi generi di eloquenza negli scrittori che, grazie alla lettura dei testi sacri, hanno progredito nella scienza delle verità divine e salutari e l'hanno dispensata alla Chiesa. Il beato Cipriano fa uso dello stile semplice nel trattato < in cui discute del sacramento del calice e risolve la questione proposta, se cioè il calice del Signore débba contenere solo acqua o acqua mista a vino. Volendone proporre un passo come esempio, ecco quello in cui, dopo l'inizio della lettera, comincia a risolvere la questione che gli era stata proposta: «Sappi dunque che ci è stato insegnato a rispettare, nell'offerta del calice, la tradizione < del Signore e a non fare altro se non ciò che per primo il Signore ha fatto per noi, e cioè che il calice offerto in sua commemorazione sia offerto mescolato con vino. Dato infatti che Cristo dice: "Io sono la vera vite", il sangue di Cristo non è certo acqua ma vino; né possiamo credere che nel calice c'è il suo sangue dal quale siamo stati redenti e vivificati, se vi manca il vino che ci presenta il sangue di Cristo, come indicano il mistero e la testimonianza di tutte le Scritture. Troviamo infatti che nella Genesi l'azione simbolica di Noè ha anticipato proprio questo e ha prefigurato la passione del Signore là dove quello ha bevuto vino, si è ubriacato, si è denudato nella sua casa, ha dormito con le cosce nude e scoperte, e la sua nudità è stata notata dal figlio mezzano mentre il maggiore e il minore l'hanno ricoperta, con quel che segue e che qui non è necessario ricordare, perché è sufficiente aver presente questo solo punto: che Noè, quando ha prefigurato la futura verità, ha bevuto non acqua ma vino, e in questo modo ha presentato l'immagine della passione del Signore. Vediamo che il mistero del Signore è stato prefigurato anche dal sacerdote Melchisedek, secondo l'attestazione della Scrittura: "Melchisedek, re di Salem, offrì pane e vino. Egli fu sacerdote del sommo Dio e

XXI 13. Cyprianus, *ep.* 63, 2-4 17. Ev. Io. 15, 1 22. Gen. 9, 21-3 30. Gen. 14, 18-20

et benedixit Abraham". Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in psalmis Spiritus sanctus, ex persona Patris ad Filium dicens: "Ante Luciferum generavi te. Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech"». Haec et alia quae secuntur huius epistulae submissae dictionis modum servant, quod facile est explorare legentibus.

46. Sanctus quoque Ambrosius, cum agat rem magnam de Spiritu sancto ut eum Patri et Filio demonstret aequalem, submisso tamen dicendi genere utitur, quoniam res suscepta non ornamenta verborum aut ad flectendos animos commotionis affectum, sed rerum documenta desiderat. Ergo inter cetera in principio huius operis ait: «Quo motus oraculo Gedeon, cum audisset quod, deficientibus licet populorum milibus, in uno viro Dominus plebem suam ab hostibus liberaret, obtulit haedum caprarum, cuius carnem secundum praecepta angeli et azima supra petram posuit et ea iure perfudit; quae simul ut virgae cacumine, quam gerebat, angelus Dei contigit, de petra ignis erupit atque ita sacrificium, quod offerebatur, adsumptum est. Quo indicio declaratum videtur quod petra illa typum habuerit corporis Christi, quia scriptum est: "Bibebant de consequenti petra, petra autem erat Christus". Quod utique non ad divinitatem eius sed ad carnem relatum est, quae sitientium corda populorum perenni rivo sui sanguinis inundavit. Iam tunc igitur in mysterio declaratum est quia Deus Iesus in carne sua totius mundi peccata crucifixus aboleret, nec solum delicta factorum sed etiam cupiditates animorum. Caro enim haedi ad culpam facti refertur; ius ad inlecebras cupidi-

36. *generavi* A K M S: *genui* B F P R m Ma (= Vulg.) *genui* et *generavi* Cypr. 38. *haec* om. P 41. *demonstret*: *-at* A (a. c.) *-ent* M (a.c.) *-traret* B F R, P (a.c.) 42. *re* P, R (a.c.) 45. *quo motus*: *commotus* M (ex *quo motus*) R m 46. *licet pop- milibus*: add. s.s. M om. S 48. *praeceptum* P m Gr 51-2. *adsumptum* A, K M (a.c.) Ambr.: *ass-* F P S, B R (a.c.), K (p.c.) *abs-* B M R (p.c.) m Gr Ma (recte?) 54. *eos* post *consequenti* add. P Ambr. (= Vulg.) 55. *quae*: *qui* PR 57. *ministerio* A K, B M (a.c.) | *deus* A K S, M (a.c.): *dominus* B F P R, M (p.c.) m Gr Ma Ambr.

benedisse Abramo". Che Melchisedek abbia prefigurato Cristo, lo rivela nei Salmi lo Spirito santo, che impersonando il Padre dice al Figlio: "Ti ho generato prima della stella del mattino. Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek"». Tutto questo passo e il resto della lettera conservano il modo semplice di eloquenza, come ogni lettore può agevolmente accertare.

46. Anche il beato Ambrogio, pur trattando un tema di grande impegno, per dimostrare che lo Spirito santo è uguale al Padre < e al Figlio, tuttavia fa uso dello stile semplice, perché il tema da lui affrontato non richiedeva abbellimenti di parole o mozione degli affetti capace di convincere, bensì argomenti adatti a dimostrare. Ecco come egli si esprime, fra l'altro, all'inizio dell'opera: «Gedeone, spinto da questo oracolo dal quale aveva appreso che, nonostante la mancanza di tante migliaia di uomini, il Signore avrebbe salvato il suo popolo dai nemici grazie all'opera di uno soltanto, offrì un capretto la cui carne, secondo il comando dell'angelo, pose sulla pietra insieme con gli azimi e asperse col brodo l'una e gli altri. E appena l'angelo di Dio toccò l'offerta con la punta della verga che portava, dalla pietra scaturì fuoco e così fu accolto il sacrificio che veniva offerto. Da questo segno appare chiaro che quella pietra prefigurava il corpo di Cristo, perché sta scritto: "Bevevano dalla pietra che li seguiva, e la pietra era Cristo". E tutto ciò aveva riferimento non con la sua divinità ma con la sua carne, che con lo scorrere perenne del sangue ha inondato i cuori degli uomini assetati. Perciò già allora in modo misterioso è stato mostrato che Gesù, in quanto Dio, crocifisso con la sua carne avrebbe tolto i peccati di tutto il mondo, non solo le azioni colpevoli ma anche i desideri cattivi del cuore. Infatti la carne del capretto fa riferimento alle azioni colpevoli, e il brodo

36. Ps. 109, 4 45. Ambrosius, *de Spiritu sancto* I prol., 2-3; Iud. 6, 11-21 53. 1 Ep. Cor. 10, 4

tatum, sicut scriptum est quia concupivit populus cupiditatem pessimam et dixerunt: "Quis nos cibabit carnem?" Quod igitur extendit angelus virgam et tetigit petram, de qua ignis exiit, ostendit quod caro Domini spiritu repleta divino peccata omnia humanae conditionis exureret. Unde et Dominus ait: "Ignem veni mittere in terram"» et cetera, in quibus rei docendae ac probandae maxime incumbit.

47. De genere temperato est apud Cyprianum virginitatis illa laudatio: «Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, laeta indoles laudis et honoris, opus integrum atque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, inlustrior portio gregis Christi. Gaudet per ipsas atque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa fecunditas, quantoque plus gloriosa virginitas numero suo addit, gaudium matris augescit». Et alio loco in fine epistulae: «"Quomodo portavimus"» inquit «"imaginem eius qui de limo est, sic portemus imaginem eius qui de caelo est." Hanc imaginem virginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et veritas, portant disciplinae Dei memores, iustitiam cum religione retinentes, stabiles in fide, humiles in timore, ad omnem tolerantiam fortes, ad sustinendas iniurias mites, ad faciendam misericordiam faciles, fraterna pace unanimes atque concordes. Quae vos singulae, o bonae virgines, observare diligere implere debetis, quae Deo et Christo vacantes, ad Dominum cui vos dicastis maiore et meliore parte praeceditis. Provectae annis, iunioribus facite magisterium; minores natu, praebete comparibus incitamentum;

62. *carnem* K S, B M (a.c.) (cf. LXX κρέα): *-ne* R A F, B M (p.c.) m Ma *-es* P 69. *quo*: *quia et* P *quam* s.s. S 74. *ipsas*: *illas* Cypr. 75-6. *gloriosa*: *copiosa* Cypr. 76. *gaudio* A (a.c.) 78. *imaginem... portemus*: add. s.s. M om. S | *sic* om. B F R Cypr. (= Vulg.) | *portemus et* B F R m Ma Cypr. (= Vulg.) 80. *dei* om. K 82-3. *sustinendam iniuriam* Cypr. 84. *singulae* codd.: *-la* m Ma Cypr. 86. *et maiore et* Cypr. 87-8. *mag-*: *ministerium* M S

agli allettamenti dei desideri perversi, secondo quanto è scritto: "Il popolo fu preso da un desiderio malvagio e disse: 'Chi ci darà carne da mangiare?'" Quanto all'azione dell'angelo che stese la verga e toccò la pietra da cui scaturì fuoco, essa mostra come la carne del Signore, ricolma di spirito divino, brucia tutti i peccati della condizione umana. Per questo il Signore dice: "Sono venuto a portare fuoco sulla terra"», con quel che segue, dove l'autore si è impegnato soprattutto a insegnare e dimostrare il tema.

47. Appartiene al genere temperato questa lode della verginità che fa Cipriano: «Ora ci rivolgiamo alle vergini, delle quali tanto più si deve aver cura quanto più sublime è la loro gloria. Esse sono il fiore della pianta della Chiesa, decoro e ornamento di grazia spirituale, gioiosa prole della gloria e dell'onore, opera integra e pura, immagine di Dio che rispecchia la santità del Signore, parte più illustre del gregge di Cristo. Gioisce grazie a loro e in loro fiorisce con abbondanza la gloriosa fecondità della madre Chiesa, e quanto più si accresce il numero delle gloriose vergini, tanto più aumenta la gioia della madre». E in un altro passo, verso la fine della lettera: «"Come abbiamo portato l'immagine di colui che proviene dal fango, così portiamo l'immagine di colui che viene dal cielo." Tale immagine la porta la verginità e la purezza, la porta la santità e la verità. La portano esse, che ricordano l'insegnamento di Dio, che osservano religiosamente la giustizia, stabili nella fede, umili nel timore, forti in ogni sopportazione, miti nel tollerare le ingiurie, pronte a usare misericordia, unanimi e concordi nella pace fraterna. Queste virtù tutte voi, o buone vergini, dovete osservare amare mettere in pratica, voi che, attendendo a Dio e a Cristo, andate per prime al Signore, al quale vi siete consacrate, con la parte maggiore e migliore di voi stesse. Voi che siete più avanti negli anni, insegnate alle più giovani; voi che siete più giovani, incitate le vostre coeta-

61. Num. 11, 4 66. Ev. Luc. 12, 49 69. Cyprianus, *de habitu virginum* 3
77. Cyprianus, *de habitu virginum* 23-4; 1 Ep. Cor. 15, 49

hortamentis vos mutuis excitate, aemulis de virtute documentis ad gloriam provocate; durate fortiter, spiritaliter pergite, pervenite feliciter, tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari».

48. Ambrosius etiam genere dicendi temperato et ornato professis virginibus proponit, tamquam sub exempli forma, quod moribus imitentur, et dicit: «Virgo erat non solum corpore sed etiam mente, quae nullo doli ambitu sincerum adulteraret affectum, corde humilis, verbis gravis, animi prudens, loquendi parcior, legendi studiosior, non in incerto divitiarum sed in prece pauperis spem reponens; intenta operi, verecunda sermone; arbitrum mentis non hominem sed Deum quaerere, nulli laedere os, bene velle omnibus, assurgere maioribus natu, aequalibus non invidere, fugere iactantiam, rationem sequi, amare virtutem. Quando ista vel vultu laesit parentes? Quando dissensit a propinquis? Quando fastidivit humilem? Quando risit debilem? Quando vitavit inopem? Eos solos sollicita coetus virorum invisere, quos misericordia non erubesceret, ne quem praeteriret verecundia. Nihil torvum in oculis, nihil in verbis procax, nihil in actu inverecundum; non gestus fractior, non incessus solutior, non vox petulantior, ut ipsa corporis species simulacrum fuerit mentis et figura probitatis. Bona quippe domus in ipso vestibulo debet agnosci ac primo praetendat ingressu nihil intus latere tenebrarum, tamquam lucernae lux intus posita foris luceat. Quid ergo exequar ciborum parsimoniam, officiorum redundantiam, alterum ultra naturam superfuisse, alterum paene ipsi naturae defuisse? Illic

92. *honori* K, A M (a.c.) 96. *ambitus* K, P (a.c.) | *sinc-*: *incertum* K R 96-7. *adulterarat* M (a.c.) 100. *sermone* F: *-ni* B P R m Ma Ambr. *-ibus* A K M S | *solita* ante *non* add. Ambr. 101. *nulli laedere os*: *nullum laedere* M (p.c.) m *nulli ledere* R (del. *os*) *nullos ledere* A (fort. ex *nulli ledere*) 105-6. *sollicita*: *solita* m Ambr. 107. *ne quem*: *neque* B F m Ma Ambr. 111. *debeat* Ambr. 112. *praetendat* B F R, M (p.c.): *-tat* A P S, K M (a.c.) *-tet* K (p.c.) 113. *ego* P m Ma 115. *illic nulla interfuisse* ante *illic* add. F R, aliquid eras. in B

nee; esortatevi vicendevolmente, gareggiate per la gloria con prove di virtù; perseverate coraggiosamente, progredite spiritualmente, arrivate felicemente; soltanto, ricordatevi di noi quando in voi la verginità comincerà a essere degnamente onorata».

48. Anche Ambrogio in stile temperato e ornato propone alle < vergini consacrate, sotto forma di esempio, il modello di vita da imitare, e dice: «Era vergine non solo nel corpo ma anche nell'a- < nima, perché non contaminava la purezza degli affetti con ingannevole malizia; umile di sentimenti, ponderata nella parola, prudente nel coraggio, desiderosa di leggere quanto restia a parlare; non riponeva la sua speranza nell'incertezza delle ricchezze ma nella preghiera del povero; attiva quando lavorava e riservata quando parlava, come giudice dei propri sentimenti cercava non l'uomo ma Dio; era abituata a non offendere nessuno e a voler bene a tutti, a portar rispetto ai più anziani, a non invidiare i coetanei, a fuggire la presunzione, a seguire la ragione, ad amare la virtù. Quando mai costei ha mancato di rispetto ai genitori anche solo con lo sguardo? Quando si è trovata in contrasto coi familiari? Quando ha provato disprezzo per l'umile? Quando ha deriso il debole? Quando ha evitato il povero? Era sollecita nel frequentare la compagnia soltanto di quelli dei quali la misericordia non arrossiva, ma attenta che il pudore non ne evitasse qualcuno. Nulla di minaccioso nello sguardo, nulla di sfrontato nelle parole, nulla di impudico nel comportamento; non molle il gestire, non scomposto l'incedere, non fastidioso il parlare: l'aspetto esteriore era immagine dell'anima e segno di probità. Infatti una casa dabbene si deve riconoscere già dal vestibolo e già sulla soglia dovrebbe far capire che dentro non si cela alcunché di tenebroso, quasi che risplenda all'esterno la luce della lampada che sta dentro. Che dire ancora della frugalità dei cibi e dell'abbondanza dei doveri? Questa spinta al di là di quanto permetta la natura, quella quasi in difetto rispetto a quanto la natura richiede;

95. Ambrosius, *de virginibus* II 2, 7-8 98. 1 Ep. Tim. 6, 17 101. Terentius, *Adelph.* 864

nulla intermissa tempora, hic congeminati ieiunio dies, et si quando reficiendi successisset voluntas, cibus plerumque obvius, qui mortem arceret, non delicias ministraret» et cetera. Haec autem propterea in exemplo huius temperati generis posui, quia non hic agit ut virginitatem voveant quae nondum voverunt, sed quales esse debeant quae iam votae sunt. Nam ut aggrediatur animus tantum ac tale propositum, grandi utique dicendi genere debet excitari et accendi. Sed martyr Cyprianus de habitu virginum, non de suscipiendo virginitatis proposito scripsit. Iste vero episcopus etiam ad hoc eas magno accendit eloquio.

49. Verum ex eo quod ambo egerunt, dictionis grandis exempla memorabo. Ambo quippe invecti sunt in eas quae formam pigmentis colorant vel potius decolorant. Quorum prior ille cum hoc ageret, ait inter cetera: «Si quis pingendi artifex vultum alicuius et speciem et corporis qualitatem aemulo colore signasset et signato iam consummatoque simulacro manus alius inferret, ut iam formata, iam picta quasi peritior reformaret, gravis prioris artificis iniuria et iusta indignatio videretur. Tu te existimas impune laturam tam improbae temeritatis audaciam, Dei artificis offensam? Ut enim impudica circa homines et incesta fucis lenocinantibus non sis, corruptis violatisque quae Dei sunt, peior adultera detineris. Quod ornari te putas, quod putas comi, impugnatio est ista divini operis, praevaricatio est veritatis. Monentis apostoli vox est: "Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azimi. Nam pascha nostrum immolatus est

116. *congeminat* A K *-tos* Ambr. 117-8. *cibos... obvios* P 120. *virginem* P 122. *grande* A K 125. *scribit* R 129. *quorum* (*orarum* S) *decolorant* A K S, M (a. c.) 133. *ut* om. Cypr. 135. *videtur* R 136. *enim* om. Cypr. 138. *retineris* P

qua nessuna pausa, là raddoppiati i giorni di digiuno; e se talvolta si faceva avvertire l'esigenza di nutrirsi, cibo soltanto usuale, tale che consentiva di restare in vita, non che dava piacere», ecc. Ho proposto questo esempio di stile temperato, perché in questo passo Ambrogio parla non per convincere a consacrarsi alla verginità < donne che non lo hanno ancora fatto, ma per spiegare quali debbano essere quelle che già si sono consacrate. Infatti per convincere l'anima ad accingersi a un proposito tanto impegnativo e difficile, è necessario incitarla e infervorarla facendo uso dello stile elevato. Ma il martire Cipriano ha scritto soltanto del modo di comportarsi delle vergini, non del proposito di consacrarsi alla verginità; invece Ambrogio le incita anche a questo, facendo uso dello stile elevato.

49. Ora citerò due esempi di stile elevato, che riguardano un < argomento che ambedue hanno trattato. L'uno e l'altro infatti si sono scagliati contro le donne che colorano – ma si dovrebbe dire scolorano – il loro aspetto con belletti vari. Su questo tema il primo, tra l'altro, si esprime così: «Se un pittore avesse dipinto il volto di qualcuno e le sembianze e l'aspetto di tutto il corpo con colore del tutto naturale, e quando ha già portato a termine il quadro, un altro ci mettesse mano per modificare, quasi che fosse più abile, ciò che era stato già completamente dipinto, grave risulterebbe l'affronto fatto al primo pittore e giusta la sua indignazione. E tu ritieni di poter compiere senza tua punizione un'azione tanto empiamente temeraria che è offesa a Dio creatore? Anche se agli occhi degli uomini non appari impudica e adultera per la lusinga dei colori, dato che hai corrotto e violentato l'opera di Dio vieni convinta di adulterio ancora più grave. Il tuo credere di adornarti e abbellirti è violenza fatta all'opera di Dio, è prevaricazione della verità. L'apostolo ci ammonisce così: "Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, come siete azimi. Infatti

130. Cyprianus, *de habitu virginum* 15-6 141. 1 Ep. Cor. 5, 7-8

Christus. Itaque festa celebremus non in fermento veteri neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azimis sinceritatis et veritatis". Num sinceritas perseverat et veritas, quando quae sincera sunt polluuntur et colorum adulterinis medicaminum fucis in mendacium vera mutantur? Dominus tuus dicit: "Non potes facere capillum unum album aut nigrum", et tu ad vincendam Domini tui vocem vis te esse potiorem. Audaci conatu et sacrilego contemptu crines tuos inficis, malo praesagio futurorum capillos iam tibi flammeos auspicaris». Longum est inserere omnia quae sequuntur.

50. Ille vero posterior ut in tales diceret: «Hinc illa» inquit «nascuntur incentiva vitiorum, ut quaesitis coloribus ora depingant, dum viris displicere formidant, et de adulterio vultus meditentur adulterium castitatis. Quanta hic amentia effigiem mutare naturae, picturam quaerere, et dum verentur maritale iudicium, perdere suum! Prior enim de se pronuntiat, quae cupit mutare quod nata est: ita dum alii studet placere, prius ipsa sibi displicet. Quem iudicem, mulier, veriorem requirimus deformitatis tuae, quam te ipsam, quae videri times? Si pulchra es, quid absconderis? Si deformis, cur te formosam esse mentiris, nec tuae conscientiae nec alieni gratiam erroris habitura? Ille enim alteram diligit, tu alteri vis placere; et irasceris, si amet aliam, qui adulterare in te docetur. Male magistra es iniuriae tuae. Lenocinari refugit etiam quae est passa lenonem, ac licet vilis mulier, non alteri tamen sed sibi peccat. Tolerabiliora propemodum in adulterio crimina sunt: ibi enim pudicitia, hic natura adulteratur». Satis, ut existimo, apparet feminas, ne suam fucis adulterent formam, et ad pudorem et

145. *num*: *nam* S P, M (a.c.) *non* R | *non* ante *perseverat* add. s.s. P 146. *et* om. Cypr. | *adulteriis* m Cypr. 148. *potest* A F K 150. *tuas* P 156. *meditantur* A (ex *-tentur*) | *hic*: *hinc* B *haec* m 158. *perdidere* B F *-erunt* R *prodere* m Gr Ambr. 159. *aliis* M, B (ex *alii*) *aliud* S 162. *quid*: *quae* F *cur* m 165. *qui*: *quae* A, M (a.c.) | *adulterari* F | *mala* B S m 166. *est passa* codd.: *passa est* Gr (*passa lenonem est* Ambr.) 168. *adulterio*: *-a* A

come nostra Pasqua è stato immolato Cristo. Celebriamo perciò la festa non col lievito vecchio né col lievito della malvagità e della cattiveria, ma con gli azimi della purezza e della verità". Ma come possono continuare a esserci purezza e verità, là dove ciò che è puro viene contaminato e ciò che è vero viene mutato in menzogna, adulterato com'è da impiastri colorati? Il tuo Signore dice: "Non puoi fare bianco o nero un solo tuo capello", e tu per vincere la parola del Signore, vuoi essere più di lui? Con temerarietà e sacrilego disprezzo colori i tuoi capelli, e con presagio di cattivo augurio per il futuro già ora auspichi per te capelli di fiamma». E sarebbe troppo lungo aggiungere ciò che segue.

50. Parlando contro donne di tal fatta, l'altro dice: «Di qui provengono gli incentivi al vizio, come il dipingersi la faccia con colori artificiali, e mentre temono di dispiacere ai mariti, cominciando coll'adulterare il volto meditano l'adulterio della castità. Quale pazzia cambiare l'aspetto naturale e dipingersi, e temendo il giudizio del marito, perdere il proprio! È la prima a giudicare sé stessa colei che desidera alterare l'aspetto con cui è nata, e mentre desidera piacere agli altri, dispiace prima a sé stessa. O donna, quale mai giudice della tua bruttezza ricercheremo più veritiero di te stessa, che hai paura di farti vedere? Se sei bella, perché ti nascondi? Se sei brutta, perché ti abbellisci falsamente, dal momento che non otterrai grazia né dalla tua coscienza né dall'errore altrui? Tuo marito ama in te un'altra donna e tu vuoi piacere a un marito diverso: eppure vai in collera se poi quello ama un'altra, dopo che gli hai insegnato a commettere adulterio con te stessa. Sei cattiva maestra di un'ingiuria che ricade su di te. Rifugge da tali lenocini perfino la donna che deve subire il lenone, e anche se è donna spregevole, non pecca in favore di un altro ma di sé stessa. È quasi più tollerabile il crimine che si commette con l'adulterio: là infatti si disonora la pudicizia, qua la natura». Credo che appaia ben chiaro con quanta forza questa eloquenza spin-

148. Ev. Matth. 5, 36 153. Ambrosius, *de virginibus* I 6, 28

ad timorem hac facundia vehementer impelli. Proinde neque submissum neque temperatum, sed grande omnino genus hoc elocutionis agnoscimus. Et in his autem, quos duos ex omnibus proponere volui, et in aliis ecclesiasticis viris et bona et bene, id est, sicut res postulat, acute ornate ardenterque dicentibus, per multa eorum scripta vel dicta possunt haec tria genera reperiri et assidua lectione vel auditione, admixta etiam exercitatione, studentibus inolescere.

XXII 51. Nec quisquam praeter disciplinam esse existimet ista miscere, immo, quantum congrue fieri potest, omnibus generibus dictio varianda est. Nam quando prolixa est in uno genere, minus detinet auditorem. Cum vero fit in aliud ab alio transitus, etiamsi longius eat, decentius procedit oratio, quamvis habeant et singula genera varietates suas in sermone eloquentium, quibus non sinuntur, in eorum qui audiunt, frigescere vel tepescere sensibus. Verumtamen facilius submissum solum quam solum grande diutius tolerari potest. Commotio quippe animi quanto magis excitanda est, ut nobis adsentiatur auditor, tanto minus in ea diu teneri potest, cum fuerit quantum satis est excitata. Et ideo cavendum est ne, dum volumus altius erigere quod erectum est, etiam inde decidat quo fuerat excitatione perductum. Interpositis vero quae sunt dicenda submissius, bene reditur ad ea quae opus est granditer dici, ut dictionis impetus sicut maris aestus alternet. Ex quo fit ut grande dicendi genus, si diutius est dicendum, non debeat esse solum, sed aliorum generum interpositione

172. *hoc*: *huius* F 173. *autem* om. P
XXII 1. *ne* K, M (a.c.) 2. *misceri* M S | *de* ante *omnibus* add. P Ma 7. *qui*: *quae* M, S (a.c.) 11. *tenere* F, S (a.c.) 14. *quo*: *quod* F, R (a.c.)

ga le donne al pudore e al timore, perché non corrompano il loro aspetto con i belletti. Riconosciamo perciò che questo genere di eloquenza non è né semplice né temperato ma elevato in tutto e per tutto. Insomma, questi due, che ho voluto proporre come esempio tra tutti, e anche altri autori ecclesiastici dicono cose buone e le dicono bene, cioè, secondo che l'argomento esige, con acutezza o con eleganza o con passione: perciò nel molto che essi hanno scritto o detto si possono riscontrare questi tre generi di eloquenza, e di essi potrà anche diventare esperto chi si dedica allo studio di tali autori con lettura e ascolto assidui, e con l'aggiunta dell'esercizio.

XXII 51. Non si creda che sia fuori della norma unire insieme i tre generi d'eloquenza: anzi, per quanto si può fare in modo acconcio, la dizione va variata passando da un genere all'altro, perché, quando il discorso si prolunga secondo un solo stile, l'ascoltatore diventa meno attento; quando invece si passa dall'uno all'altro, anche se il discorso è un po' prolisso, corre con maggiore effetto. D'altra parte, se parla una persona eloquente anche i singoli generi hanno al loro interno le loro varietà d'espressione, che non permettono all'attenzione degli ascoltatori di raffreddarsi o intiepidirsi. È comunque più facile sopportare più a lungo lo stile soltanto semplice che non lo stile soltanto elevato, perché, quanto più bisogna commuovere i sentimenti affinché l'ascoltatore assentisca, tanto meno a lungo lo possiamo trattenere, una volta che sia stato stimolato a sufficienza. Bisogna perciò fare molta attenzione, perché non avvenga che, volendo innalzare ancora di più ciò che è già alto, lo facciamo cadere anche dall'altezza cui l'avevamo spinto e innalzato. Se invece interponiamo passi da pronunciare in tono più dimesso, poi possiamo tornare efficacemente a quelli che vanno pronunciati con tono elevato, in modo che il procedere del discorso sia alterno, come il movimento ondoso del mare. In conclusione, se bisogna far uso molto a lungo del genere elevato, non deve essere il solo ma va variato interpo-

varietur; ei tamen generi dictio tota tribuitur cuius copia praevaluerit.

XXIII 52. Interest enim quod genus cui generi interponatur vel adhibeatur certis et necessariis locis. Nam et in grandi genere semper aut paene semper temperata decet esse principia. Et in potestate est eloquentis ut dicantur nonnulla submisse, etiam quae possent granditer dici, ut ea quae dicuntur granditer ex illorum fiant comparatione grandiora et eorum tamquam umbris luminosiora reddantur. In quocumque autem genere aliqua quaestionum vincula solvenda sunt, acumine opus est, quod sibi submissum genus proprie vindicat. Ac per hoc eo genere utendum est et in aliis duobus generibus, quando eis ista incidunt, sicut laudandum aliquid vel vituperandum, ubi nec damnatio cuiusquam nec liberatio nec ad actionem quamlibet adsensio requiritur, in quocumque alio genere occurrerit, genus adhibendum et interponendum est temperatum. In grandi ergo genere inveniunt locos suos duo cetera et in submisso similiter. Temperatum autem genus non quidem semper, sed tamen aliquando submisso indiget, si, ut dixi, quaestio, cuius nodus est solvendus, incurrat, vel quando nonnulla, quae ornari possent, ideo non ornantur sed submisso sermone dicuntur, ut quibusdam quasi toris ornamentorum praebeant eminentiorem locum. Grande autem genus temperata dictio non requirit: ad delectandos quippe animos, non ad movendos ipsa suscipitur.

XXIV 53. Non sane, si dicenti crebrius et vehementius acclametur, ideo granditer putandus est dicere; hoc enim et acu-

XXIII 3. *decent* A K, P (p.c.) *debent* P (a.c.) R (ex *debet*) 4. *est* om. B P 11. *indicunt* A, K M (a.c.) *-gunt* K (p.c.) 17. *si ut*: *sicut* B F P R Ma | *si* post *dixi* add. B F P R Ma 18. *est* om. P 19. *possunt* P
XXIV 1. *dicente* M (a.c.) *-ndi* B (a.c.) P (corr. *-ere*) R (*dicendi*)

nendo gli altri generi, e comunque l'intero discorso verrà attribuito al genere che sarà stato prevalente.

XXIII 52. È importante che, quando un genere viene variato con un altro, ciò sia fatto in punti ben precisi, dove c'è necessità. Così, quando lo stile è elevato, l'inizio sempre o quasi sempre conviene che sia in stile temperato, ed è in facoltà di chi parla pronunciare in tono dimesso qualcosa che potrebbe dire anche in tono elevato, per far sì che ciò che dice in tono elevato, a confronto di quello, risulti di tono ancor più elevato e, per così dire, più luminoso grazie al risalto che gli viene dalla sua ombra. D'altra parte, quale che sia il genere, quando si deve risolvere una questione difficile, bisogna ricorrere al ragionamento acuto e sottile, che lo stile semplice rivendica come suo proprio. Perciò bisogna far uso di questo stile nel contesto anche degli altri due, quando capitano casi siffatti, così come, quando si deve lodare o biasimare qualcosa, senza però che si ricerchi la condanna o la liberazione di qualcuno o comunque l'assenso a fare qualcosa, quale che sia l'altro genere nel quale si presenta questa evenienza, bisogna adottare e interporre il genere temperato. Perciò nel genere elevato trovano posto gli altri due generi e così anche nel semplice. Quanto al genere temperato, non certo sempre ma qualche volta ha bisogno di quello semplice, se – come ho già detto – ci s'imbatte in una difficile questione da risolvere, ovvero quando qualche argomento, che potrebbe essere esposto in modo elegante, non viene esposto così ma in tono dimesso, affinché alcuni ornamenti spicchino in posizione di rilievo, come nella corona le parti sporgenti. Invece l'espressione di tono temperato non richiede il genere elevato, perché di essa si fa uso per dilettare l'animo, non per commuoverlo.

XXIV 53. Per altro, se l'oratore riceve più forti e frequenti applausi, non si deve per questo credere che egli parli in stile eleva-

mina submissi generis et ornamenta faciunt temperati. Grande autem genus plerumque pondere suo voces premit, sed lacrimas exprimit. Denique, cum apud Caesaream Mauritaniae populo dissuaderem pugnam civilem vel potius plus quam civilem, quam "catervam" vocabant – neque enim cives tantummodo, verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi, per aliquot dies continuos, certo tempore anni sollemniter dimicabant et quisque, ut quemque poterat, occidebat – egi quidem granditer, quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque dicendo: non tamen egisse aliquid me putavi, cum eos audirem acclamantes sed cum flentes viderem. Acclamationibus quippe se doceri et delectari, flecti autem lacrimis indicabant. Quas ubi aspexi, immanem illam consuetudinem a patribus et avis longeque a maioribus traditam, quae pectora eorum hostiliter obsidebat, vel potius possidebat, victam, antequam re ipsa id ostenderent, credidi. Moxque sermone finito, ad agendas Deo gratias corda atque ora converti. Et ecce iam ferme octo vel amplius anni sunt, propitio Christo, ex quo illic nihil tale temptatum est. Sunt et alia multa experimenta, quibus didicimus homines, quid in eis fecerit sapientis granditas dictionis, non clamore potius quam gemitu, aliquando etiam lacrimis, postremo vitae mutatione monstrasse.

54. Submisso etiam dicendi genere sunt plerique mutati, sed ut quod nesciebant scirent, aut quod eis videbatur incredibile crederent; non autem ut agerent quod agendum iam noverant et

3. *temperata* M S 10-1. *quisquis* R 11. *poterant occidebant* P | *egi*: *ei* A F 15. *acclamatione* F 17. *et avis... obsistentem* (XXVI 29) deest in R 19. *devictam* m *vitam* P *victam* fort. ex corr. B 25. *non*: *nam* M (a.c.) 27. *plerumque* P 28. *nescibant* K *non sciebant* B | *eis* om. P

to. Questo risultato l'ottengono anche le sottili finezze del genere semplice e gli abbellimenti del genere temperato: invece tante volte il genere elevato col suo peso comprime le grida d'applauso ma fa sgorgare le lacrime. Così, quando a Cesarea di Mauritania < cercavo di distogliere la popolazione da una mischia tra cittadini, anzi più che tra cittadini, chiamata "caterva" – infatti in una cer- < ta ricorrenza dell'anno, secondo il rituale, non solo cittadini ma anche parenti, fratelli, perfino padri e figli, divisi in due schiere per svariati giorni si scagliavano pietre gli uni contro gli altri e ognuno cercava di uccidere chi poteva –, parlai allora col tono più elevato, per quanto ne fui capace, per sradicare e scacciar via dai loro cuori e dalle loro abitudini, con la forza della parola, un male così crudele e inveterato; e allora ritenni di aver ottenuto qualche risultato non quando li sentii acclamare ma quando li vidi piangere: perché con le acclamazioni davano a vedere di imparare e trarre diletto, ma con le lacrime indicavano che erano stati convinti. Quando le vidi, ritenni, prima ancora che lo dimostrassero i fatti, che quella crudele usanza tramandata dai padri, dagli avi, e per lungo tempo dagli antenati, che come un nemico assediava, o meglio, possedeva i loro cuori, era stata vinta; e subito, posta fine al discorso, volsi i cuori e le bocche a rendere grazie a Dio. Sono ormai trascorsi circa otto anni e anche più, e con l'aiuto di Cristo non si è più posta mano a nulla di tal genere. E sono molte altre le esperienze dalle quali abbiamo appreso che la gente manifesta l'effetto che su di essa ha esercitato un discorso sapiente pronunciato in stile elevato non tanto con grida quanto con gemiti, talvolta anche con lacrime e infine col mutamento del modo di vita.

54. Anche il genere semplice ha cambiato il modo di vita di molti, ma nel senso che hanno appreso ciò che non sapevano o che hanno imparato a credere ciò che loro sembrava non meritare fede, non perché siano stati spinti a fare ciò che già sapevano do-

XXIV 4. Vergilius, *Aen.* IX 324 16. Vergilius, *Aen.* VIII 384

agere nolebant. Ad huiusmodi namque duritiam flectendam debet granditer dici. Nam et laudes et vituperationes quando eloquenter dicuntur, cum sint in genere temperato, sic afficiunt quosdam, ut non solum in laudibus et vituperationibus eloquentia delectentur, verum et ipsi laudabiliter appetant fugiantque vituperabiliter vivere. Sed numquid omnes qui delectantur imitantur, sicut in grandi genere omnes qui flectuntur agunt, et in submisso genere omnes qui docentur sciunt aut credunt verum esse quod nesciunt?

XXV 55. Unde conligitur illa duo genera quod efficere intendunt, hoc eis maxime esse necessarium, qui sapienter et eloquenter volunt dicere. Illud vero quod agitur genere temperato, id est, ut eloquentia ipsa delectet, non est propter se ipsum usurpandum, sed ut rebus quae utiliter honesteque dicuntur, si nec docente indigent eloquio nec movente quia et scientes et faventes auditores habent, aliquanto promptius ex delectatione ipsa elocutionis accedat vel tenacius adhaerescat adsensus. Nam, cum eloquentiae sit universale officium, in quocumque istorum trium genere, dicere apte ad persuasionem, finis autem id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium genere dicit quidem eloquens apte ad persuasionem sed, nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiae. Persuadet autem in submisso genere vera esse quae dicit, persuadet in grandi ut agantur quae agenda esse iam sciuntur nec aguntur, persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere. Quo fine nobis quid opus est? Appe-

31. *et* (1): *ut* S | *et* (2): *ac* K P 36. *mutantur* m
XXV 1. *officere* B 2. *esse maxime* B F P m Gr Ma 4. *genera dictionum* post *non est* add. P | *se* om. B 6. *indigent*: *-dicent* A S, M (a.c.) *-dicunt* K (a.c.) 7. *aliquando* F 8. *ipse* F *-ius* P | *locutionis* F P *ipseloquutionis* A 9. *adsensus... dictor* (XXVI 33) om. A, folio amisso 10. *generum* m ex *-re* B 10-2. *dicere... genere* om. K P 12. *generum* m 13. *persuadet* S, M (a.c.) *suadeat* P

versi fare e non volevano fare. Per piegare tale durezza d'animo bisogna parlare con tono elevato. È vero che anche le lodi e i biasimi, quando siano presentati in modo eloquente, pur rientrando nel genere temperato, fanno su alcuni tale effetto che non solo < essi traggono diletto dall'eloquenza di quelle lodi e di quei biasimi, ma addirittura desiderano vivere essi stessi in modo da ottenere lode e fuggire un genere di vita degno di biasimo: possiamo però dire che tutti quelli che traggono diletto siano spinti all'imitazione? Invece nel genere elevato tutti quelli che vengono convinti si comportano di conseguenza, e nel genere semplice tutti quelli cui si insegna apprendono e credono che è vero ciò che prima ignoravano.

XXV 55. Ne consegue che per chi aspira a parlare con sapienza ed eloquenza è assolutamente necessario conseguire il fine che si propongono questi due generi. L'obiettivo invece che si propone il genere temperato, cioè che l'eloquenza miri a dilettare, non deve essere perseguito per sé stesso ma per ottenere, grazie al diletto suscitato dal modo di parlare, un assenso più pronto e duraturo ad argomenti esposti in modo utile e retto, là dove non ci sia bisogno di un discorso che insegni o commuova, dato che gli ascoltatori sanno di che cosa si parla e l'approvano. In effetti, compito generale dell'eloquenza, in tutti e tre questi generi, è di parlare in modo persuasivo, e il fine è di persuadere con la parola < qualcuno di qualcosa, come uno vuole: perciò, se in qualunque dei tre generi uno parla eloquentemente in modo adatto a persuadere ma non riesce a persuadere, non ha conseguito il fine dell'eloquenza. Nel genere semplice chi parla persuade che è vero ciò di cui parla, nel genere elevato persuade a fare cose che già si sa che debbono essere fatte ma non vengono fatte, nel genere temperato persuade che egli parla bene e con eleganza. Ma di quest'ultimo obiettivo noi che bisogno abbiamo? Lo ricerchino quan-

tant eum qui lingua gloriantur, et se in panegyricis talibusque dictionibus iactent, ubi nec docendus nec ad aliquid agendum movendus, sed tantummodo est delectandus auditor. Nos vero istum finem referamus ad alterum finem, ut scilicet, quod efficere volumus cum granditer dicimus, hoc etiam isto velimus, id est, ut bona morum diligantur vel devitentur mala, si ab hac actione non sic alieni sunt homines ut ad eam grandi genere dictionis videantur urgendi, aut, si iam id agunt, ut agant studiosius atque in eo firmiter perseverent. Ita fit ut etiam temperati generis ornatu non iactanter sed prudenter utamur, non eius fine contenti quo tantummodo delectatur auditor, sed hoc potius agentes ut etiam ipso ad bonum, quod persuadere volumus, adiuvetur.

XXVI 56. Illa itaque tria, quae supra posuimus, eum qui sapienter dicit, si etiam eloquenter vult dicere, id agere debere ut intellegenter ut libenter ut oboedienter audiatur, non sic accipienda sunt tamquam singula illis tribus dicendi generibus ita tribuantur, ut ad submissum intellegenter, ad temperatum libenter, ad grande pertineat oboedienter audiri, sed sic potius ut haec tria semper intendat et quantum potest agat, etiam cum in illorum singulo quoque versatur. Nolumus enim fastidiri etiam quod submisse dicimus, ac per hoc volumus non solum intellegenter verum etiam libenter audiri. Quid autem agimus, divinis testimoniis docendo quod dicimus, nisi ut oboedienter audiamur, id est ut credatur eis, opitulante illo cui dictum est: «Testimonia tua credita facta sunt nimis»?

19. *iactant* P, K (ex *iacent*) m Gr | *ad* om. F P S, B K M (a.c.) 22. *in isto* M S 23. *morum*: *horum* S, M (a.c.) 25. *ut* om. B F K M S 27. *etiam*: *iam* B F *et etiam* K 29. *ipse* K
XXVI 3. *audiatur*: ex *-antur* P 4. *dicendi*: *-ntibus* F *-nda* et s.s. *-di* P 6. *granditer* K M | *pert-*: *optineat* F 8. *singula* K 12. *credatis* M S 13. *credibilia* P (= Vulg.) | *nimis* K M S (cf. En. ps. 92, 8): *valde* B F P m Gr Ma

ti si gloriano della loro lingua, e menino vanto dei panegirici e di discorsi siffatti con i quali non si deve né istruire né convincere a fare qualcosa, ma soltanto dilettare l'ascoltatore. Noi invece questo fine trasferiamolo ad altro fine: cioè, il fine che vogliamo conseguire quando parliamo con stile elevato, perseguiamolo anche con lo stile temperato, per ottenere che siano prediletti i buoni costumi ed evitati quelli cattivi, nel caso che gli ascoltatori non siano più così lontani da questo modo di comportarsi da dovervi essere spinti coll'eloquenza del genere elevato, ovvero, se già si comportano così, perché lo facciano con maggior impegno e perseverino fermamente. Possiamo perciò fare anche uso dell'ornamento proprio del genere temperato, non però con ostentazione ma in modo assennato, non contentandoci soltanto di dilettare gli ascoltatori, ma mirando piuttosto che anche così essi vengano incoraggiati al bene di cui li vogliamo persuadere.

XXVI 56. Quanto poi a ciò che ho detto sopra, che chi parla con sapienza, se vuole essere anche eloquente, deve parlare in modo da essere ascoltato con comprensione diletto e docilità, queste tre finalità non vanno assegnate una per una a ognuno dei tre modi di parlare, così che al genere semplice attenga essere ascoltato con comprensione, al genere temperato con piacere, al genere elevato con docilità: piuttosto, per quanto è possibile, chi parla deve aver di mira tutti e tre questi obiettivi, anche quando fa uso di uno solo dei tre generi. Anche in quello che diciamo con stile semplice non vogliamo certo riuscire noiosi, ma per suo mezzo ci proponiamo di essere ascoltati non solo con comprensione ma anche con piacere. Quando insegnamo suffragando il discorso con testimonianze scritturistiche, a che cosa miriamo se non a essere ascoltati con docilità, vale a dire, al fine che si presti fede a questi testi, con l'aiuto di colui cui è stato detto: «Abbiamo pre-

XXVI 13. Ps. 92, 5

Quid etiam quaerit nisi credi qui aliquid, licet submisso eloquio, discentibus narrat? Et quis eum velit audire nisi auditorem nonnulla etiam suavitate detineat? Nam si non intellegatur, quis nesciat nec libenter eum posse nec oboedienter audiri? Plerumque autem dictio ipsa submissa, dum solvit difficillimas quaestiones et inopinata manifestatione demonstrat, dum sententias acutissimas de nescio quibus quasi cavernis, unde non sperabatur, eruit et ostendit, dum adversarii convincit errorem et docet falsum esse quod ab illo dici videbatur invictum, maxime quando adest eius quoddam decus non appetitum sed quodammodo naturale et nonnulla non iactanticula sed quasi necessaria atque, ut ita dicam, ipsis rebus extorta numerositas clausularum, tantas acclamationes excitat ut vix intellegatur esse submissa. Non enim, quia neque incedit ornata neque armata sed tamquam nuda congreditur, ideo non adversarium nervis lacertisque conlidit et obsistentem subruit, ac destruit membris fortissimis falsitatem. Unde autem crebro et multum acclamatur ita dicentibus, nisi quia veritas sic demonstrata, sic defensa, sic invicta delectat? Et in hoc igitur genere submisso iste noster doctor et dictor id agere debet ut non solum intellegenter, verum etiam libenter et oboedienter audiatur.

57. Illa quoque eloquentia generis temperati apud eloquentem ecclesiasticum nec inornata relinquitur nec indecenter ornatur, nec solum hoc appetit ut delectet, quod solum apud alios profitetur, verum etiam, in his quae laudat sive vituperat, istis appetendis vel firmius tenendis, illis autem devitandis vel respuendis, vult utique oboedienter audiri. Si autem

15. *vellet* M 18. *dum solvit*: *dissolvit* F 23. *adest*: *est* F 24. *naturalem* P | *et*: *est* K M S 25-6. *extorta* B F: *exorta* K M P S Gr 29. *et*: *sed* M S 33. *genere*: add. s.s. M om. K S 38. *appetunt* R (a.c.) 39-40. *laudant sive vituperant* B F, R (a.c.)

stato piena fede alle tue testimonianze»? Che altro ricerca, se non di essere creduto, colui che racconta qualcosa a chi impara da lui, anche se parla in tono dimesso? E chi lo starà a sentire, se non gli riesce di avvincere l'uditorio anche con la piacevolezza? Ma se non viene compreso, è evidente che costui non verrà ascoltato né con diletto né con docilità. Di contro, si dà sovente il caso che il modo semplice di parlare, mentre risolve questioni difficilissime e le rende chiare con spiegazione che coglie tutti di sorpresa, mentre presenta concetti sottilissimi tirati fuori da non so quali caverne da cui nessuno se lo poteva aspettare, mentre convince di errore l'avversario e dimostra la falsità di ciò che quello sembrava esporre in modo irrefutabile, soprattutto quando il suo dire è pervaso da una bellezza non ricercata ma in qualche modo naturale, e l'andamento metrico delle clausole non appare ostentato ma quasi necessario e, per così dire, imposto dagli stessi argomenti, questa eloquenza – dico – suscita tante acclamazioni che difficilmente uno si accorge che è di stile semplice. Si fa avanti senza apparato e senz'armi, ed è come se entrasse in battaglia tutta nuda, ma non per questo non gli riesce di colpire l'avversario con colpi violenti, ché anzi ne sopraffà la resistenza e con la grande forza delle sue membra ne distrugge la falsità. Perché mai chi parla così viene tanto e tanto spesso acclamato, se non perché la verità così dimostrata, così difesa, così resa invincibile procura diletto? Perciò il dottore e dicitore che vagheggiamo, anche quando fa uso dello stile semplice, deve adoperarsi per essere ascoltato in modo che l'ascoltatore non soltanto lo comprenda ma anche lo apprezzi e gli obbedisca.

57. Quanto poi all'eloquenza di stile temperato, l'oratore ecclesiastico né la deve lasciare disadorna né la deve abbellire in modo sconveniente. Essa non mira soltanto a dilettare – che è l'unico fine che si propongono gli altri oratori –, ma anche quando loda o biasima per far ricercare e mantenere qualcosa con maggiore decisione ovvero evitare e respingere un'altra, vuole in ogni caso essere ascoltata con docilità. Se per altro non viene

non auditur intellegenter, nec libenter potest. Proinde illa tria, ut intellegant qui audiunt, ut delectentur, ut oboediant, etiam in hoc genere agendum est, ubi tenet delectatio principatum.

58. Iam vero ubi movere et flectere grandi genere opus est auditorem – quod tunc est opus, quando et veraciter dici et suaviter confitetur et tamen non vult facere, quod dicitur –, dicendum est procul dubio granditer. Sed quis movetur, si nescit quod dicitur? Aut quis tenetur ut audiat, si non delectatur? Unde et in isto genere, ubi ad oboedientiam cor durum dictionis granditate flectendum est, nisi et intellegenter et libenter qui dicit audiatur, non potest oboedienter audiri.

XXVII 59. Habet autem, ut oboedienter audiamur, quantacumque granditate dictionis maius pondus vita dicentis. Nam, qui sapienter et eloquenter dicit vivit autem nequiter, erudit quidem multos discendi studiosos, quamvis «animae suae sit inutilis», sicut scriptum est. Unde ait apostolus: «Sive occasione, sive veritate, Christus adnuntietur». Christus autem veritas est, et tamen etiam non veritate adnuntiari veritas potest, id est, ut pravo et fallaci corde quae recta et vera sunt praedicentur. Sic quippe adnuntiatur Iesus Christus ab eis, qui «sua quaerunt, non quae Iesu Christi». Sed quoniam boni fideles non quemlibet hominum, sed ipsum Dominum oboedienter audiunt, qui ait: «Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt», ideo audiun-

42. *audiatur* P 44. *est*: *esse* S 47. *opus est* M S | *dicit* B F R 48. *non*: add. s.s. M om. F 50-1. *delectetur* A, F (a.c.) 51. *et* om. A | *in*: add. s.s. S om. F 53. *qui*: *quod* M S
XXVII 1. *ut*: *et* P | *audiamur*: *-amus* R, P (a.c.) Ma *-atur* B (fort. ex *-amur*) m *-ri* P (p.c.)

compresa, non può neppure essere ascoltata con piacere. Perciò, anche se si fa uso di questo genere di eloquenza, in cui prevale il diletto, si deve mirare a che l'ascoltatore comprenda, provi piacere e obbedisca.

58. Quando infine c'è bisogno di commuovere e convincere col genere elevato – e questa esigenza si presenta quando chi ascolta riconosce che gli si sta parlando in modo veritiero e piacevole, ma non per questo vuole mettere in pratica ciò che gli viene detto –, allora non c'è dubbio che bisogna parlare con tono elevato. Ma chi viene convinto, se ignora ciò di cui si parla? o chi viene trattenuto ad ascoltare, se non vi prova piacere? Perciò anche in questo genere, in cui si fa uso dell'elevatezza del modo di parlare per piegare all'obbedienza il cuore indurito, se chi parla non si fa ascoltare con comprensione e piacere, non può neppure farsi obbedire.

XXVII 59. D'altra parte, affinché l'ascoltatore ci obbedisca, per quanto sia elevato il tono del discorso, ha molto maggior peso il modo di vivere dell'oratore. Certo, colui che parla con sapienza < ed eloquenza ma vive in modo riprovevole, può istruire anche molti, desiderosi d'imparare, anche se, secondo quanto è scritto, «è inutile alla propria anima»: per questo l'apostolo dice: «Sia per pretesto sia con verità, purché venga annunciato Cristo». Cristo è verità, eppure la verità può essere annunciata anche non con verità, vale a dire, qualora un messaggio retto e vero venga predicato da un cuore malvagio e ingannatore: e in questo modo viene annunciato Cristo da coloro che «cercano il loro vantaggio, non quello di Gesù Cristo». Per altro, i buoni fedeli danno retta non a una persona qualsiasi, ma proprio al Signore che dice: «Fate quello che dicono, ma non fate quello che fanno: perché dicono e non fanno»: perciò ascoltano con loro profitto anche quelli

XXVII 4. Eccli. 37, 21 5. Ep. Phil. 1, 18 7. Ev. Io. 14, 6 10. Ep. Phil. 2, 21 12. Ev. Matth. 23, 3

tur utiliter etiam qui utiliter non agunt. Sua enim quaerere student sed sua docere non audent, de loco scilicet superiore sedis ecclesiasticae, quam sana doctrina constituit. Propter quod ipse Dominus, priusquam de talibus quod commemoravi diceret, praemisit: «Cathedram Moysi sedent». Illa ergo cathedra, non eorum sed Moysi, cogebat eos bona dicere, etiam non bona facientes. Agebant ergo sua in vita sua, docere autem sua cathedra illos non permittebat aliena. **60.** Multis itaque prosunt, dicendo quae non faciunt; sed longe pluribus prodessent, faciendo quae dicunt. Abundant enim qui malae vitae suae defensionem ex ipsis suis praepositis et doctoribus quaerant, respondentes corde suo, aut etiam si ad hoc erumpunt ore suo, atque dicentes: "Quod mihi praecipis, cur ipse non facis?". Ita fit ut eum non oboedienter audiant, qui se ipse non audit, et Dei verbum, quod eis praedicatur, simul cum ipso praedicatore contemnant. Denique apostolus scribens ad Timotheum, cum dixisset: «Nemo adolescentiam tuam contemnat», subiecit unde non contemneretur, atque ait: «Sed forma esto fidelium in sermone, in conversatione, in dilectione, in fide, in castitate».

XXVIII 61. Talis doctor, ut oboedienter audiatur, non impudenter non solum submisse ac temperate, verum etiam granditer dicit, quia non contemptibiliter vivit. Sic namque elegit bonam vitam, ut etiam bonam non neglegat famam, sed prospiceat bona coram Deo et hominibus, quantum potest, illum timendo, his consulendo. In ipso etiam sermone malit rebus

16. *quam*: *quae* R 18. *cathedram*: *cathedra* F *super cathedram* B, M (ex *cathedram*) m 25. *quaerant*: *-runt* B (a.c.) *quae erant* F | *ad hoc*: *ad* M (a.c.) om. S 27-8. *ipsum* F
XXVIII-XXIX 3. *eligit* A M S m Ma 5. *bonam* K Gr 6. *ipso*: *illo* R | *malit*: *malim* F *aliter* S, M (a.c.)

che operano senza proprio profitto. Costoro infatti ricercano il < loro vantaggio, ma non osano insegnare ciò che è nel loro interesse, in quanto parlano dall'alto della cattedra che occupano nella Chiesa e che è stata istituita dalla retta dottrina. Per questo il Signore, prima di parlare di costoro nel modo che ho ricordato, ha premesso: «Siedono sulla cattedra di Mosè». Quella cattedra, che non era loro ma di Mosè, li costringeva a parlare bene, anche se non si comportavano bene. Operavano per proprio vantaggio nella loro vita personale: ma la cattedra, che era di altri, non permetteva loro di insegnare per proprio vantaggio. [**60**] Sono perciò utili a molti predicando ciò che essi non fanno, ma lo sarebbero a molti di più se mettessero in pratica ciò che predicano. Perché sono tanti quelli che cercano una scusa alla loro vita cattiva nei loro superiori e dottori, e rispondono in cuor loro, e qualche volta anche a voce alta, con queste parole: "Perché non metti tu in pratica ciò che mi prescrivi?". Ascoltano perciò senza obbedirgli colui che non ascolta sé stesso, e non tengono in alcun conto, insieme col predicatore, la parola di Dio che viene loro predicata. L'apostolo infatti, scrivendo a Timoteo, dopo aver detto: «Nessuno disprezzi la tua giovinezza», continua spiegando in che modo quello avrebbe potuto non farsi disprezzare: «ma sii di esempio ai fedeli nella parola, nel modo di vita, nell'amore, nella fede, nella castità».

XXVIII 61. Siffatto dottore, al fine di essere ascoltato con docilità, può parlare a viso aperto non solo in tono semplice e temperato ma anche elevato, perché si comporta in modo non riprovevole. Ha scelto di vivere bene, in modo però da non trascurare neppure la buona fama ma da comportarsi bene, per quanto gli è possibile, davanti a Dio e davanti agli uomini, temendo quello e dandosi cura di questi. E anche quando parla, preferisca farsi ap-

18. Ev. Matth. 23, 2 30. 1 Ep. Tim. 4, 12
XXVIII-XXIX 5. 2 Ep. Cor. 8, 21

placere quam verbis, nec aestimet dici melius nisi quod dicitur verius, nec doctor verbis serviat sed verba doctori. Hoc est enim quod ait apostolus: «Non in sapientia verbi, ne evacuetur crux Christi». Ad hoc valet etiam quod ait ad Timotheum: «Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium». Neque enim hoc ideo dictum est, ut adversariis oppugnantibus veritatem nihil nos pro veritate dicamus. Et ubi erit quod, cum ostenderet qualis esse episcopus debeat, ait inter cetera: «Ut potens sit in doctrina sana et contradicentes redarguere»? Verbis enim contendere est non curare quomodo error veritate vincatur, sed quomodo tua dictio dictioni praeferatur alterius. Porro qui non verbis contendit, sive submisse sive temperate sive granditer dicat, id agit verbis ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat, quoniam nec ipsa, quae praecepti finis et plenitudo legis est, caritas ullo modo esse recta potest, si ea quae diliguntur non vera sed falsa sunt. Sicut autem cuius pulchrum corpus et deformis est animus, magis dolendus est quam si deforme haberet et corpus, ita qui eloquenter ea quae falsa sunt dicunt magis miserandi, quam si talia deformiter dicerent. Quid est ergo non solum eloquenter verum etiam sapienter dicere, nisi verba in submisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia veris tamen rebus, quas audiri oporteat, adhibere? Sed qui utrumque non potest, dicat sapienter quod non dicit eloquenter, potius quam dicat eloquenter quod dicit insipienter. **XXIX.** Si autem ne hoc quidem potest, ita

7. *aestimet* A K M S m: *exist-* B F P R Gr Ma 9. *apostolus ait* R m 12. *ad subversionem* B F P R m: *in -ne* A K M S Gr (cf. ThA n. 41627) 13. *est* om. B F R | *opp-*: *pugnantibus* corr. *inpugn-* P 16. *sana*: *sua* M S, B (a.c.) | *possit* ante *redarguere* add. s.s. M 18. *dictio* om. R S, M (add. s.s.) 23. *pulchrum* desinit R 26. *sunt* post *miserandi* add. m, s.s. M | *si talia*: *si alia* M S, K (corr. *si aliqua*) *sit alia* A (a.c.) 29. *audire* P

prezzare per ciò che dice più che per come lo dice e non creda di parlare meglio se non quando parla in modo più conforme alla verità, né chi insegna sia a servizio delle parole ma le parole a servizio di chi insegna. Proprio questo ha di mira l'apostolo quando dice: «Non con parola sapiente, perché non venga vanificata la croce di Cristo», e a ciò valgono anche le parole rivolte a Timoteo: «Non contendere a parole: non serve a nient'altro che alla rovina di chi ascolta». Queste parole non significano affatto che non dobbiamo controbattere, in difesa della verità, gli avversari che le danno addosso: altrimenti, perché mai, descrivendo quale debba essere il vescovo, l'apostolo tra l'altro dice: «Perché tu riesca efficace sia nell'esporre la retta dottrina sia nel confutare i contraddittori»? Invece contendere a parole significa prendersi cura non di far prevalere la verità sull'errore, ma di fare in modo che il tuo discorso venga preferito al discorso di un altro. Chi invece non contende a parole, sia che parli in tono dimesso sia temperato sia elevato, egli parla affinché la verità si manifesti, piaccia, spinga all'azione, perché neppure l'amore, che è fine e pienezza della legge, può in alcun modo essere buono, se amiamo non ciò che è vero ma ciò che è falso. Come chi ha un bel corpo ma un'anima deforme è da commiserare più di chi ha anche un corpo deforme, così chi sa dire falsità con eloquenza è da commiserare più di chi le dice maldestramente. Che dunque significa parlare non solo con eloquenza ma anche con sapienza se non adattare parole pertinenti nel genere semplice, brillanti nel genere temperato, trascinanti nel genere elevato, alle verità che comunque è necessario che vengano ascoltate? Chi però non è in grado di fare l'una cosa e l'altra, preferisca pronunciare con sapienza un discorso privo di eloquenza, piuttosto che pronunciare con eloquenza un discorso insipiente. [XXIX] Se non è capace neppure di questo, pratichi un modo di vita per cui non soltanto

9. 1 Ep. Cor. 1, 17 11. 2 Ep. Tim. 2, 14 15. Ep. Tit. 1, 9 21. Ep. Rom. 13, 10; 1 Ep. Tim. 1, 5

conversetur, ut non solum sibi praemium comparet, sed et praebeat aliis exemplum et sit eius quasi copia dicendi forma vivendi.

62. Sunt sane quidam qui bene pronuntiare possunt, quid autem pronuntient excogitare non possunt. Quod si ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum memoriaeque commendent atque ad populum proferant, si eam personam gerunt, non improbe faciunt. Etiam sic enim, quod profecto utile est, multi veritatis praedicatores fiunt nec multi magistri, si unius veri magistri id ipsum dicant omnes, et non sint in eis schismata. Nec deterrendi sunt isti voce Hieremiae prophetae, per quem Deus arguit eos, qui «furantur verba eius, unusquisque a proximo suo». Qui enim furantur, alienum auferunt; verbum autem Dei non est ab eis alienum qui obtemperant ei, potiusque ille dicit aliena qui, cum dicat bene, vivit male. Quaecumque enim bona dicit, eius excogitari videntur ingenio, sed ab eius moribus aliena sunt. Eos itaque dixit Deus furari verba sua, qui boni volunt videri loquendo quae Dei sunt, cum mali sint faciendo quae sua sunt. Nec sane ipsi dicunt bona quae dicunt, si diligenter adtendas. Quomodo enim dicunt verbis quod negant factis? Non enim frustra de talibus ait apostolus: «Confitentur se nosse Deum, factis autem negant». Modo ergo quodam ipsi dicunt et rursus alio modo non ipsi dicunt, quoniam utrumque verum est quod veritas ait. De talibus enim loquens: «Quae dicunt» inquit «facite; quae autem faciunt, facere nolite», hoc est, quod ex ore illorum auditis, facite; quod in opere videtis, facere nolite; «dicunt enim» inquit «et non faciunt». Ergo quamvis non fa-

33. *sibi*: *si* P 36-7. *quid autem pron-*: *quidam autem quid pronuntient* F 37. *si*: *sibi* S, M (a.c.) 40. *etiam* om. F m | *etiam sic enim* corr. *sic enim etiam* M | *si* et s.s. *sic* P | *profectum* corr. *ad prof-* P 41. *veritatis praed-* A K M S: *praed- veritatis* B F P m Gr Ma | *fiunt*: *faciunt* B 47. *eis* P 48. *bona dicit* om. S, M (add. in marg. *dicit bona*) 56. *non ipsi* A K M S (cf. l. 63): *ipsi non* B F P Ma

si meriti il premio ma sia anche di esempio agli altri, e questo suo modo di vivere sia per loro quasi un discorso eloquente.

62. Ci sono poi alcuni capaci di porgere bene le parole, che < però non riescono a trovare da sé niente di buono da dire. Se costoro prendono da altri un discorso composto con sapienza ed eloquenza, l'imparano a memoria e lo pronunciano davanti al popolo, facendo tale parte non compiono nulla di riprovevole. Perché anche così molti diventano predicatori di verità – e certo questo è utile –, anche se non molti sono i maestri di verità, purché tutti predichino la medesima verità che proviene dall'unico vero maestro, e tra loro non ci siano discordanze. Non li deve di- < stogliere neppure la parola del profeta Geremia, con la quale Dio rimprovera quelli che «rubano le sue parole, prendendole ognuno dal proprio vicino». Chi ruba, infatti, porta via ciò che è di altri, mentre la parola di Dio non è estranea a chi è a lui devoto. Dice piuttosto parole che sono di altri chi parla bene ma vive male, perché, anche se tutto ciò di buono che dice sembra prodotto del suo ingegno, esso risulta estraneo al suo modo di vivere. Perciò Dio ha detto che rubano le sue parole quanti vogliono apparire buoni predicando le verità di Dio, mentre sono cattivi perché si comportano secondo il proprio comodo. Del resto, se fai attenzione, ti accorgi che neppure ciò che costoro dicono è buono: come infatti possono dire a parole ciò che negano coi fatti? Non senza ragione l'apostolo dice di loro: «Affermano di conoscere Dio, ma con i fatti lo negano». In certo modo dicono e in altro modo non sono loro che dicono, poiché sono vere ambedue le affermazioni che fa la verità, quando parlando di costoro dice: «Fate ciò che dicono, ma non fate ciò che fanno». Vale a dire: fate ciò che ascoltate dalla loro bocca, ma non fate ciò che vedete nel loro modo di fare: «dicono infatti e non fanno». Non fanno: però

42. Ev. Matth. 23, 8; 1 Ep. Cor. 1, 10 44. Ier. 23, 30 54. Ep. Tit. 1, 16 57-60. Ev. Matth. 23, 3

ciant, tamen dicunt. Sed alio loco tales arguens: «Hypocritae» inquit, «quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali?». Ac per hoc et ea quae dicunt, quando bona dicunt, non ipsi dicunt, voluntate scilicet atque opere negando quod dicunt. Unde contingit ut homo disertus et malus sermonem quo veritas praedicetur, dicendum ab alio non diserto sed bono, ipse componat; quod cum fit, ipse a se ipso tradit alienum, ille ab alieno accipit suum. Cum vero boni fideles bonis fidelibus hanc operam commodant, utrique sua dicunt, quia et Deus ipsorum est, cuius sunt illa quae dicunt; et ea sua faciunt, quae non ipsi componere potuerunt, qui secundum illa composite vivunt.

XXX 63. Sive autem apud populum vel apud quoslibet iamiamque dicturus sive quod apud populum dicendum vel ab eis qui voluerint aut potuerint legendum est dictaturus, oret ut Deus sermonem bonum det in os eius. Si enim regina oravit Esther, pro suae gentis temporaria salute locutura apud regem, ut in os eius Deus congruum sermonem daret, quanto magis orare debet, ut tale munus accipiat, qui pro aeterna hominum salute in verbo et doctrina laborat? Illi vero qui ea dicturi sunt quae ab aliis acceperunt, et antequam accipiant orent pro eis a quibus accipiunt, ut eis detur quod per eos accipere volunt; et cum acceperint, orent ut bene et ipsi proferant et illi, ad quos proferunt, sumant, et de prospero exitu dictionis eidem gratias agant a quo id se accepisse non dubitant, ut qui gloriatur, in illo glorietur in cuius «manu sunt et nos et sermones nostri».

61. *tamen dicunt* A K M S: *dicunt tamen* B F P m Gr Ma 67. *quod ipse cum fit a semetipso trahit alienum* P | *ipse fit* K | *a se ipso* om. A (add. s.s. *a se* ante *ipse*) | *tradidit* S 68. *boni fideles* om. K
XXX 5. *temporali* S, M (ex *-le*) 11. *et ipsi* om. K 14. *sumus* M S | *et* om. A K M S

dicono. Ma in un altro passo, rimproverando costoro, dice: «Ipocriti, come potete parlare bene, se siete cattivi?». Perciò, quando costoro dicono cose buone, non sono essi a dirle, perché con la volontà e il modo di agire negano ciò che dicono. Può darsi perciò che uno eloquente ma cattivo componga un discorso che predica la verità, destinato a essere pronunciato da un altro, non eloquente ma buono. Quando ciò avviene, egli trae fuori da sé e consegna ciò che è di altri, mentre quell'altro riceve da un estraneo ciò che è suo. Quando invece sono buoni cristiani quelli che prestano questa loro opera ad altri buoni cristiani, gli uni e gli altri pronunciano ciò che è loro, perché appartiene al loro Dio ciò che essi dicono; e rendono proprio ciò che pur non hanno potuto comporre essi stessi quanti vivono conformandosi a quelle verità.

XXX 63. Comunque, sia in procinto di parlare in pubblico o in privato sia di dettare un discorso destinato a essere pronunciato al popolo o letto da chi vorrà o potrà, costui preghi che Dio metta sulla sua bocca un buon discorso. Se la regina Ester, sul < punto di parlare al re per la salvezza temporale della sua gente, pregò Dio di porre sulla sua bocca un discorso adatto, quanto più deve pregare di ottenere tale dono chi si adopera con la parola e la dottrina per la salvezza eterna degli uomini? Quanti poi leggeranno in pubblico il discorso che hanno ricevuto da altri, prima di riceverlo preghino per coloro dai quali stanno per riceverlo perché possano ricevere ciò che desiderano ottenere per tramite di quelli, e quando l'abbiano ottenuto, preghino che essi possano pronunciarlo bene e coloro cui è destinato gli facciano buona accoglienza; rendano poi grazie del buon esito delle loro parole a colui dal quale sanno con certezza di averle ricevute, perché chi si gloria si glori in colui «che ha in sua mano noi e i nostri discorsi».

61. Ev. Matth. 12, 34
XXX 4. Esth. 14, 13 8. 1 Ep. Tim. 5, 17 14. 1 Ep. Cor. 1, 31; Sap. 7, 16

XXXI 64. Longior evasit liber hic quam volebam quamque putaveram. Sed legenti vel audienti cui gratus est, longus non est. Cui autem longus est, per partes eum legat, qui habere vult cognitum. Quem vero cognitionis eius piget, de longitudine non queratur. Ego tamen Deo nostro ago gratias, quod in his quattuor libris, non qualis ego essem cui multa desunt, sed qualis esse debeat qui in doctrina sana, id est christiana, non solum sibi sed etiam aliis laborare studet, quantulacumque potui facultate disserui.

XXXI 5. *gratias ago* B F m 8. *aliis etiam* B F P Gr Ma

XXXI 64. L'opera è risultata più lunga di quanto volevo e avevo creduto. Ma chi la leggerà o l'ascolterà con piacere, non la troverà lunga. Chi la troverà tale eppure la vuole conoscere, la potrà leggere parte per parte. Se invece uno non ha interesse a conoscerla, non stia a lamentarsi della lunghezza. Dal canto mio, ringrazio il nostro Dio di aver potuto trattare in questi quattro libri, per quel poco che ne sono stato capace, non di come sono io, dato che molte qualità mi fanno difetto, ma di come deve essere chi desidera impegnarsi in una dottrina sana, che è dire quella cristiana, non solo per sé ma anche per gli altri.

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Prologo

Il titolo dell'opera, *de doctrina christiana* (*Doctr.*), è attestato, oltre che univocamente dalla tradizione manoscritta, anche da *Retr.* II 4 e *Faust.* XXII 91. Resta però ancora incerto e discusso quale significato preciso Agostino abbia inteso annettere qui a *doctrina*: infatti il termine ha significato vastissimo, a indicare sia, in senso attivo, lo studio metodico e regolare di carattere scientifico, sia, in senso passivo, la conoscenza acquisita con questo studio (Marrou 1958[4], p. 556; Kevane 1966, p. 122 sgg.; Mayer 1974[a], p. 92 sgg.; Press 1980, p. 101 sgg.). Agostino adopera *doctrina*, in senso cristiano (*christiana*, *Christi*), a indicare globalmente l'insegnamento di verità impartito nella Chiesa, fondato sulla Sacra Scrittura e la tradizione (cfr., p. es., *Civ.* II 18; *Virg.* 31, 31; *de mend.* 8, 11; *serm.* 160, 5) e ama contrapporre l'unità di questa dottrina veritiera alla pluralità delle dottrine di origine pagana: *En. ps.* 31, 2, 18; *ep.* 233. Perciò il titolo *de doctrina christiana* in teoria potrebbe indicare un compendio sistematico di quell'insegnamento, il che però non corrisponde al contenuto dell'opera. La parola italiana che meglio, ma pur sempre parzialmente, sembra corrispondere a *doctrina* come qui l'ha intesa Agostino, è «istruzione». Non è comunque a partire dal significato di *doctrina*, come fanno Marrou e altri, che si può definire la finalità che Agostino si è proposto componendo quest'opera e intitolandola così: cfr. Introduzione, p. XII sg.; Press 1980, p. 107.

Prooemium: nei mss. non da me utilizzati sono variamente attestati *praefatio* e *prologus* (cfr. l'apparato di Martin *ad loc.*): comunque C, il codice più antico e autorevole, non solo non presenta alcuna indicazione, come anche gli altri mss. da me utilizzati, ma neppure distingue il prologo dall'inizio del libro I. *Prooemium* però trova conferma a l. 150 del prologo e a IV, 1 1, l. 3. L'argomento che qui tratta Agostino: necessità di apprendere il modo di interpretare la Scrittura, in polemica con chi ritiene di poterla interpretare senza bisogno di tale insegnamento impartito da altri ma fidando solo nell'assistenza dello

spirito divino, non appare strettamente compaginato con la parte iniziale del libro I, e Duchrow 1963, p. 165 sgg., ha sostenuto che il prologo sarebbe stato premesso da Agostino all'opera solo quando, dopo un intervallo trentennale, egli si decise a terminarla. Ma l'ipotesi, proposta da Green 1959, p. 191 sgg., di ravvisare nel codice C un testimone della prima edizione dell'opera, comprendente solo i primi due libri composti nel 396 circa (cfr. Introduzione, p. X), largamente accettata dalla critica recente, fa cadere la proposta di Duchrow, dato che già C fa precedere i due libri dal prologo: cfr. anche Mayer 1974[b], p. 106 sgg. Del resto Agostino allude ai cosiddetti carismatici, confutati nel proemio, anche a III, 1 1.

1. *praecepta*: così Agostino definisce qui la sua opera, cioè un complesso di prescrizioni, impartite nello spirito della tradizione scolastica (Kevane 1966, p. 128); più avanti (prol., par. 2) ne parla come di *observationes*, cioè di considerazioni di carattere personale; più avanti ancora (prol., par. 9) come di *regulae*, cioè di norme che vanno applicate: cfr. Brunner 1955, p. 65 sg. *tractandarum*: *tractare* è termine del linguaggio retorico, di significato molto ampio, a indicare analisi, interpretazione, esposizione della materia che è oggetto dello studio dell'oratore: cfr. Press 1980, p. 107 sgg. In ambito cristiano *tractare* a partire da Cipriano significa in modo specifico, ma tutt'altro che esclusivo, il predicare in pubblico, e *tractatus* l'omelia: cfr. Bardy 1946, p. 211 sgg.; Perrone 1991, p. 15 sg. Qui *tractare* all'inizio dell'opera, sulla base del riscontro con I, 1 1 *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt*, indica il duplice procedimento di interpretare la Scrittura ed esporne l'interpretazione: cfr. Istace 1956, p. 289 sg. Per espressioni analoghe, dove nell'uso di *tractare* appare prevalente, anche se non esclusivo, il momento interpretativo, cfr. *Gen. litt.* II 18, 38; *Retr.* I 18; *Pecc. mer.* III 7, 14; *Quaest. Hept.* VII 5.

2. *studiosis*: a IV, XVIII 37 Agostino puntualizza che i precetti che egli sta dando sono indirizzati a chi parla e spiega la Scrittura sia in pubblico sia in privato, sia oralmente sia per iscritto, sia in modo sistematico sia rapsodicamente: perciò qui il significato di *studiosi* non può essere ristretto ai soli chierici addetti alla spiegazione pubblica della Scrittura, come è stato variamente sostenuto: cfr. Introduzione, p. XIII sg.

3. *operta*: la convinzione che la Sacra Scrittura fosse un testo di difficilissima, a volte inestricabile (cfr. IV, IX 23), decifrazione è generalizzata nell'antichità cristiana, ed è alla base del progetto agostiniano di pubblicare un'opera che aiuti, anche se solo parzialmente, lo *studiosus* a orientarsi in un testo tanto difficile: su questo cfr. anche Perrone 1991, p. 1 sgg. <

5. *volentibus et valentibus*: la paronomasia *volo et* (*nec, seu*) *valeo*

ricorre più volte in Agostino: cfr. *Tr. Io.* 112, 3; *Conf.* VIII, VIII 20; X, XXIII 33; XL 65; *Iul. imp.* VI 13; *Parm.* III 3, 18; *Faust.* XXXIII 7, ecc. Tranne che in pochi casi, la connessione è negativa: *volo nec valeo*. Nel nostro caso la connessione è positiva, perché Agostino a questo punto prende genericamente in considerazione tutti quelli che, capaci o incapaci, s'interessano allo studio della Scrittura: ma subito dopo farà le dovute distinzioni, e per i primi due gruppi di oppositori (sia coloro che non capiranno le regole che egli sta per proporre sia coloro che, pur avendole capite, non ne sapranno far uso adeguato nell'interpretazione del testo sacro e perciò le considereranno inutili) constaterà che al loro *velle* non corrisponde il *valere*.

8. *reprehensuri*: la formulazione ampia fa capire che qui Agostino ha di mira non solo obiettori reali ma anche ipotetici, pur se, come vedremo subito dopo, il suo interesse ovviamente è per i primi.

10. *alios*: la diffusione di *Doctr.* è prevista ben al di là della cerchia dei reali e possibili obiettori, e abbraccia potenzialmente tutti gli *studiosi* delle Scritture, che l'esempio degli obiettori potrebbe spingere alla pigrizia.

11. *ad imperitiae pigritiam*: si noti l'allitterazione. La pigrizia contrasta con lo *studium*. Per la connessione di ignoranza e incapacità con pigrizia, si veda anche *Op. mon.* 19, 22; *Trin.* III, prol. 1.

14. *Quidam*: nel contesto della grande fioritura dell'attività esegetica nella cristianità occidentale di fine IV secolo, la migliore illustrazione di questi due gruppi di obiettori di Agostino, il cui desiderio di studiare la Scrittura non è sorretto da adeguata capacità, ci è data da *ep.* 53, 7 di Girolamo: «Quella sulle Scritture è l'attività che ognuno indiscriminatamente rivendica per sé... La vecchia chiacchierona, il vecchio scemo, il sofista verboso, tutti se le accaparrano, le manomettono, le insegnano prima d'impararle». <

20. *Tertium genus*: sono questi gli obiettori cui Agostino intende più direttamente rivolgersi, studiosi della Scrittura che ritengono inutile ricorrere a un maestro per apprendere la tecnica esegetica ma sono convinti di poter fare da sé, perché dotati *divino munere*. Il fatto che essi *affectant* di spiegare ad altri (prol., par. 8) sembrerebbe orientare nel senso di chierici incaricati dell'insegnamento dei sacri testi o di monaci. Duchrow 1963, p. 167 sg., ha ipotizzato che Agostino abbia inteso prendere di mira Cassiano, che in *de institutis coenobiorum* V 33 sg. ricorda con ammirazione l'abbate Teodoro, la cui conoscenza della Scrittura derivava non da studi letterari ma dalla sola purezza di cuore. Ma questa ipotesi si fonda sulla postdatazione del prologo agli anni 426-427, che sopra abbiamo detto tutt'altro che convincente; e comunque il tono pressante della polemica agostiniana induce a supporre un obiettivo molto più a portata di mano che non la lontana Gallia, da collocare proprio in Africa. Brunner 1955, p. 85 sgg., ha caratterizzato questi obiettori come carismatici e, in <

mancanza di meglio, questa definizione che definisce ben poco ha avuto fortuna: cfr. anche Mayer 1974[b], pp. 102. 108. Su costoro quali oppositori della tradizionale paideia classica, cfr. Kevane 1970, p. 163, che rinvia a G. Folliet, «Des moines euchites à Carthage en 400-401», in *Studia Patristica* II, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen LXIV), p. 386 sgg., per una generica ambientazione della polemica agostiniana. Per una disamina recente dell'intera questione, cfr. Perrone 1991, p. 10 sgg., che a p. 13 osserva come la tesi combattuta da Agostino trovasse allora riscontro soprattutto in ambienti monastici. Poco convincente appare la recentissima ipotesi di Kannengiesser 1933, p. 333 sgg., secondo cui Agostino, nel proemio di *Doctr.* scritto nel 396, avrebbe preso di mira il *Liber regularum* di Ticonio, salvo a cambiare successivamente opinione su di esso, ma solo parzialmente: cfr. anche nota a III, XXX 1. Per l'analisi degli argomenti che Agostino propone contro i carismatici, si veda anche Prestel 1992, p. 38 sgg.

26-7. *divino munere*: la stessa espressione ricorre ai parr. 4 e 8 del prologo e caratterizza l'atteggiamento di questi carismatici, i quali radicalizzavano la convinzione, generalizzata in tutta l'antichità cristiana, che anche l'interprete della Scrittura dovesse essere assistito dallo Spirito santo che aveva ispirato l'agiografo: cfr. Ippolito, *de benedictionibus patriarcharum*, *PO* XXVII 2; Tertulliano, *de praescriptione haereticorum* 28, 1; Clemente, *Stromateis* II 2, 7; Origene, *de principiis* I praef. 8; Ambrogio, *Expositio in ps. CXVIII* 18, 45. Per Agostino basti rinviare a *Doctr.* III, XXXVII 56; *Tr. Io.* 1, 7. Cfr. anche *infra*, prol., par. 8.

30. *lunam*: qui Agostino alluderebbe, ma solo indirettamente, a una burla in voga, descritta in modo esauriente a *Tr. Io. ep.* 1, 13: cfr. Comeau 1930[a], p. 29. Nella burla però gli ingenui, ingannati, per non sembrare deboli di vista, affermavano di vedere la luna nuova, che invece non c'era ancora ma veniva loro indicata dal dito del burlone (*ecce luna nova, ecce ubi est*): invece qui la luna (cioè la Scrittura) c'è e gli obiettori confessano la loro incapacità di vedere (cioè, di capire) nonostante l'aiuto delle regole proposte da Agostino ma da loro non comprese. <

37. *sidera*: fuor di similitudine, a *Conf.* XIII, XVIII 22 gli astri sono simbolo delle creature spirituali capaci di interpretare i segni tramite i quali si rivela la parola divina.

44-5. *sine... praeceptis*: cfr. l. 49 *per homines*.

46. *tractare*: in riferimento a quanto abbiamo esposto nella nota a prol. 1, qui l'espressione *intellegere atque tractare* va intesa attribuendo al primo termine il significato di indicare soltanto in generale la comprensione del testo sacro, la cui spiegazione orale o scritta è indicata da *tractare*.

49. *per homines*: con questa espressione, che ricorre a prol., parr.

5, ll. 66 e 72; 6, ll. 93 e 100-1; 8, l. 122 (e si aggiunga *ad hominem*, ll. 85-6 e *per quem*, l. 89 di prol., par. 6) e costituisce il pernio di un sistema di opposizioni paradigmatiche che ricoprono l'intero contesto, Agostino introduce e sviluppa il tema principale del prologo: chi vuole imparare a interpretare la Scrittura deve apprenderne le regole da un maestro. A *per* corrisponde strutturalmente *sine*, articolato in due serie contrapposte: *sine talibus praeceptis* (prol., par. 4, ll. 44-5), *sine duce* (prol., par. 5, l. 61) *sine hominis ministerio* (prol., par. 7, l. 105) (e cfr. anche *nullo docente homine* di prol., par. 4, l. 55) si oppongono a *per homines*, a sottolineare negativamente la posizione degli avversari; invece *sine superbia* e *sine invidia* (prol., par. 5, l. 73) rilevano, in appoggio a *per homines*, l'atteggiamento ragionevole e lodevole di chi comprende l'esigenza di imparare da un maestro. Si veda anche Brunner 1955, p. 85 sgg.; Mayer 1974[b], p. 104.

49-50. *Antonio*: che il famoso eremita, al cui esempio dichiaravano di ispirarsi gli obiettori presi di mira da Agostino, avesse rinunciato all'istruzione scolastica tradizionale risulta dall'inizio della *Vita* scritta da Atanasio (cap. 1), fonte primaria della fama del monaco in occidente. Non risulta invece dalla stessa fonte una particolare familiarità di Antonio con la Scrittura, anche se in questo senso qualcosa si può ricavare da cenni sporadici (cfr., p. es., cap. 7). Dobbiamo pensare a tradizioni orali o addirittura ad arbitrarie illazioni degli obiettori di Agostino. Comunque, il suo scetticismo (prol., par. 5) sembrerebbe ristretto all'episodio dello schiavo, altrimenti sconosciuto (Cassiodoro, *Institutiones*, praef., dipende da Agostino). La fama delle virtù di Antonio è rilevata da Agostino anche nel contesto del racconto della sua conversione: *Conf.* VIII, VI, 14; XII, 29. <

59. *falsa*: anche se insinua l'eventualità del falso, Agostino non intende negare la possibilità che qualcuno possa apprendere le Scritture da solo, assistito soltanto dall'aiuto divino: ma ammettere l'eccezione non significa che questo atteggiamento debba diventare regola. Cfr. anche *infra*, I, XXXIX 43. <

64-5. *graecam vel hebraeam*: l'accenno a queste due lingue, la cui conoscenza Agostino in seguito (II, XI 16) dirà necessaria per l'interprete delle Scritture, qui è introdotto in funzione del successivo richiamo al famoso episodio descritto in *Act. Ap.* 2.

72-3. *discat... tradat*: il riferimento è ai due momenti di *Doctr.*, da cui il lettore può apprendere il metodo per interpretare la Scrittura e parteciparla agli altri. Viene qui affermata nel modo più esplicito l'esigenza della comunicazione come fondamento della vita della comunità ecclesiale: cfr. anche *En. ps.* 118, 17, 3; Brunner 1955, pp. 90. 92. 93; Mayer 1974[b], p. 104 sg. Il rapporto tra *discere* e *tradere* è mediato da *per quem*: chi vuole insegnare (cfr. prol., par. 8) è opportuno che impari da altri. *superbia*: cfr. *superbissimas* a l. 83. A *Gen. Man.* II 5, 6 Agostino afferma che proprio a causa della superbia l'uomo

aveva perso la capacità di comunicare in modo soltanto interiore e aveva dovuto ricorrere ai *signa*: cfr. Duchrow 1961, p. 371; Mayer 1974[b], p. 105. Si veda anche *infra*, II, IV 5.

74-5. *inimici*: si tratta, ovviamente, del diavolo. <

77. *codicem legere*: Agostino radicalizza fino al ridicolo l'atteggiamento degli avversari: per apprendere la Scrittura, non soltanto non hanno bisogno di sentirla spiegare in chiesa, ma addirittura neppure di leggerla.

78. *rapi*: l'esempio di Paolo rapito al terzo cielo, che qui Agostino < adduce, dato l'andamento del discorso non sembra essere stato proposto, come invece i due precedenti di prol., par. 4 (Antonio e lo schiavo), dagli obiettori. Agostino lo introduce per una specie di *praeoccupatio*, dato che le parole di 2 *Ep. Cor.* 12, 2 sgg. ben si prestavano a suffragare la presunzione di quegli obiettori, tanto più che anche a *Ep. Gal.* 1, 1 l'apostolo afferma che il suo ministero gli derivava da Cristo non per tramite di uomo. D'altra parte, anche Paolo, per essere unito alla Chiesa (prol., par. 6, ll. 86-7 *copularetur ecclesiae*), dopo il contatto diretto con Cristo (*prostratum et instructum*) aveva dovuto ricorrere alla mediazione dell'uomo; cioè di Anania (ma cfr. *infra*, nota a prol. 89). Cfr. nello stesso senso *Quaest. ev.* II 40.

86. *sacramenta*: l'esigenza della partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa (*sacramenta ecclesiae*), come mezzo indispensabile per poterne far parte, è variamente ribadita da Agostino, con riferimento anche ai due esempi qui addotti, di Paolo e del centurione Cornelio: cfr. *Quaest. ev.* II 40; *Quaest. Simpl.* I 2, 2; *Faust.* XXIV 1; *Exp. Rom.* 18; *ep.* 54, 1; Mayer 1974[a], p. 455.

87. *Cornelium*: per il richiamo all'episodio del centurione Cornelio (*Act. Ap.* 10), in contesto che sottolinea la necessità della mediazione umana al fine di essere uniti alla Chiesa, cfr. *Exp. Rom.* 18; *Quaest. ev.* II 40; *Quaest. Simpl.* I 2, 2.

89. *non solum*: Anania, secondo il racconto di *Act. Ap.* 9, 17-8, aveva impartito il battesimo a Paolo, senza farlo precedere da alcun insegnamento. Invece, come Agostino tiene a sottolineare, al battesimo di Cornelio Pietro aveva fatto precedere un'apposita catechesi (*Act. Ap.* 10, 34 sgg.).

92. *per angelum*: questa espressione, strutturalmente opposta a *per homines* (cfr. sopra, par. 4) e che intende alludere all'apparizione dell'angelo a Cornelio (*Act. Ap.* 10, 30), qui sottolinea la mancanza di comunicazione, e perciò l'isolamento del presunto carismatico nella comunità ecclesiale. Nel contesto dell'interpretazione dell'episodio di Cornelio, Agostino sottolinea come, anche dopo che il centurione aveva avuto la rivelazione dell'angelo, fosse stata però necessaria la mediazione dell'uomo, cioè di Pietro. Cfr. anche *En. ps.* 96, 2.

95. *Templum*: cfr. nello stesso senso, in connessione con l'episo- < dio di Cornelio, *Quaest. Simpl.* I 2, 2. Come il pagano, per entrare in

comunicazione col suo dio, si reca nel tempio, così ogni cristiano, in quanto tempio di Dio, può essere tramite della comunicazione di un altro cristiano con Dio: cfr. Brunner 1955, p. 93.

98. *caritas*: a differenza della superbia, la carità è vincolo di unione: cfr., p. es., *Quaest. Simpl.* II 1, 10; *Util. ie.* 6, 8; *Pecc. mer.* I 1, 1; *En. ps.* 132, 12; *Tr. Io.* 18, 4; *Tr. Io. ep.* 10, 3.

98-9. *nodo unitatis*: cfr. I, XVI 15.

102. *spadonem*: l'esempio è calzante, perché questo episodio di *Act. Ap.* 8 tratta appunto di una difficoltà nell'interpretazione della Scrittura, che viene risolta, proprio come vuole la finalità di *Doctr.* grazie alla mediazione di un maestro. Per la connessione degli episodi di Cornelio e dell'eunuco, anche se in diverso contesto, cfr. *Unit. eccl.* 21, 58 e *serm.* 266, 4. 6, dove, in polemica con i donatisti, Agostino sostiene che, a volte, il dono dello Spirito santo è stato elargito senza mediazione di uomo.

103. *ad apostolum*: Agostino rileva che, nell'episodio degli *Atti*, < oggetto dell'iniziativa divina era stato non l'eunuco, che pure era colui che aveva bisogno di essere istruito, ma Filippo, cioè proprio il tramite umano dell'insegnamento di cui quello avrebbe beneficiato. Secondo il racconto degli *Atti*, l'eunuco era stato catechizzato dal diacono Filippo, non dall'omonimo apostolo. Qui Agostino fa confusione: altrove invece, rilevando proprio questa confusione fatta da altri, distingue bene tra i due, collegando coll'eunuco il diacono: *serm.* 266, 4-5.

109. *Moyse*: anche questo esempio è ben trovato, perché Mosè < quant'altri mai aveva potuto vantare diretto contatto con Dio, eppure aveva accettato il consiglio di un uomo, per di più straniero. Agostino tratta specificamente di questo episodio in *Quaest. Hept.* II 68 e spiega che con esso la Scrittura ci ammonisce a non disprezzare un consiglio salutare, da qualsiasi uomo ci venga, e a non insuperbirci per la grazia che Dio ci concede. Si tratta, perciò, di spiegazione che, più diffusa, corrisponde pienamente, in qualche punto anche *ad verbum*, a quella accennata in breve nel nostro testo. Fondandosi su questa corrispondenza, Duchrow 1963, p. 170, ne ha inferito la posteriorità del prologo di *Doctr.* (cfr. nota a prol., pp. 367-8) rispetto alle *Quaestiones*, che sono del 419; ma il suo argomentare non è convincente, perché non c'è difficoltà ad ammettere che il testo breve abbia preceduto quello più lungo.

113. *veritas*: sulla traccia di *Ev. Io.* 14, 6, la tradizione cristiana < identificava la verità, a livello divino, con Cristo, e così fa abitualmente Agostino in *Doctr.*: cfr. prol., par. 8, l. 130; I, XXXIV 38; IV, XXVII 59. A volte comunque, come qui, la verità è identificata genericamente con Dio: *Conf.* VII, X 16; X, XL 65; *Lib. arb.* II 15, 39; altre volte con la Trinità: *Trin.* VIII 1, 2; VIII 2, 3. *incommutabili*: cfr. nota a I, VII 18.

121. *affectat*: cfr. nota a prol. 20.

122. *intus docente*: il concetto di Cristo maestro interiore è centrale nell'esperienza e nella dottrina di Agostino: cfr., p. es., *Tr. Io.* 20, 3 *Habemus enim intus magistrum Christum* («Abbiamo infatti dentro di noi come maestro Cristo»); *Mag.* 11, 38 *Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus* («Insegna colui al quale chiediamo, Cristo, di cui è detto che sta nell'intimo dell'uomo») (cfr. Alici 1989, p. 98 sg.). Agostino è perciò convinto che anche nell'interpretazione delle Scritture l'esegeta sia soprattutto assistito da questo maestro interiore (cfr. sopra, prol., par. 2): ma nella trama della polemica contro gli obiettori tale convinzione, per quanto in assoluto prevalente, non deve avere per effetto la rinuncia al maestro umano.

123. *Serve nequam*: cfr. prol., par. 9, l. 133 *qui legit*, ecc. <

129. *mendacium*: cfr. *Doctr.* II, XXV ll. 27-9; *En. ps.* 91, 6 *Si enim qui loquitur mendacium de suo loquitur, restat ut qui loquitur veritatem de Deo loquatur* («Se infatti chi dice la menzogna parla di suo, ne risulta che chi dice la verità parla ispirato da Dio»). Si veda anche, con più esplicito riferimento a *Ev. Io.* 8, 44, *Tr. Io.* 5, 4; 42, 12-3; *Parm.* I 2, 3. Perciò la verità, in quanto proveniente da Dio verità, *in commune omnium est veritatis amatorum* (*Conf.* XII, XXV 34). Cfr. *infra*, I, XXXVI 40.

130. *Quid enim*: già a quest'epoca (396 circa) Agostino interpreta < il passo paolino nel modo più letterale, perché è convinto che tutto ciò che di bene ha e fa l'uomo gli deriva da Dio. In tal senso questo passo va annoverato come uno dei testimoni scritturistici sull'autorità dei quali Agostino alcuni anni dopo avrebbe proposto, in opposizione a Pelagio, la sua dottrina della grazia, e come tale è molto attestato negli scritti antipelagiani: cfr., p. es., *Corr. gr.* 2, 4; *Gr. lib. arb.* 6, 15; *Praed.* 3, 7; *Pers.* 17, 43.

133. *Qui legit*: tutto il ragionamento che qui svolge Agostino è < fondato sulla convinzione, messa in chiaro a prol., par. 8, che i carismatici cui egli si rivolge siano soliti comunicare agli altri la loro interpretazione della Scrittura; e del resto essi sono obbligati a farlo per non incorrere nella minaccia divina (citazioni di *Ev. Matth.* 25, 26; *1 Ep. Cor.* 4, 7). Di conseguenza anch'egli si sente in obbligo di comunicare agli altri quello che sa, e se i suoi obiettori sanno solo trasmettere il significato della loro interpretazione, egli invece è in grado di comunicare anche alcune norme che insegneranno al lettore a interpretare da solo il testo sacro, senza perciò dover più dipendere dalla diretta spiegazione di altri. In questo senso la teoria da lui insegnata risulta di maggior significato rispetto alle spiegazioni pratiche impartite da quelli, così come, piuttosto che ascoltare uno che legge, è più utile imparare dal maestro a leggere.

137-8. *lectoris officio*: qui *lector* indica un generico lettore, come a

III, III 6, non come a IV, XXI 45, il chierico incaricato di leggere pubblicamente le pericopi tratte dalle Scritture durante la celebrazione liturgica, su cui cfr. Paoli-Lafaye 1986, p. 59 sgg.

143. *regulas*: cfr. nota a prol. 1.

145. *opertum*: richiamando qui questo termine, Agostino ribadisce alla fine del prologo la finalità che già aveva esposto all'inizio, assegnando alla sua opera il compito di insegnare al lettore ad *aperire divinarum litterarum operta*. *vestigiis*: qui *vestigia* ha il significato che a I, II 2, ecc. è proprio di *signum*: segno che permette l'interpretazione di un testo, mentre a II, I 1. 2 indica più correttamente solo uno dei tanti *signa*. In senso più generico, con richiamo alla memoria, cfr. *Conf.* I, VII 12; X, IX 16; XI, XVIII 23. Su tutto ciò si veda anche Mayer 1974[a], p. 464.

148. *officioso*: cfr. IV, XVI 33.

Libro I

I, 1. *tractatio*: cfr. nota a prol. 1. Per l'analisi di questo contesto, cfr. anche Prestel 1992, p. 49 sgg.

2-3. *inveniendi... proferendi*: cfr. IV, 1 1; *Retr.* II 4. Agostino dichiara implicitamente il piano dell'intera opera, i cui primi tre libri sono dedicati al ricercare e il quarto all'enunciare. La distinzione ricalca quella tradizionale nello studio dell'eloquenza: *inventio* ed *elocutio*; *res* e *verba*, reperimento della materia e modo di esprimerla: cfr. Cicerone, *de orat.* II 120. 366; III 25; *Top.* 6; *Orat.* 119; Francey 1920, p. 22 sg.; Kevane 1966, p. 102; Hagendahl 1967, p. 558 sg.; Sullivan 1930, p. 44. Il gusto di Agostino per ripartizioni e definizioni è rilevato da Marrou 1958[4], p. 15. <

4. *disseremus*: Sullivan 1930, p. 45, rileva la predilezione di Cicerone per questo termine: cfr. *de orat.* II 157; *Rep.* I 13; *Off.* III 74, ecc. *opus*: il termine è attestato solo marginalmente nella tradizione manoscritta, dove C e gran parte degli altri mss. recano *onus* (cfr. apparato critico), che in questo contesto è sicuramente *lectio difficilior*. Perciò sia Martin sia Green hanno preferito questa lezione. Ma *opus* ha l'appoggio di Cicerone, *Orat.* 33 *Magnum opus omnino et arduum*, qui chiaramente riecheggiato da Agostino, come più tardi in *Civ.* I, praef. (e si veda *grande opus*, con riferimento al *contra Faustum* e al *de civitate Dei*, anche a *Retr.* II 7. 43; per *grande onus*, cfr. *serm.* 161, 11). Martin ha cercato di superare la difficoltà, adducendo in apparato, a sostegno di *onus*, *arduum onus* di Tacito, *Ann.* I 11; ma Agostino non dimostra alcuna conoscenza di Tacito (cfr. Hagendahl 1967, p. 669). Inoltre, poche righe più avanti, egli scrive: *ad hoc opus adgrediendum*, che richiama da vicino *opus... sustinendum... suscipiendum* del nostro passo. Ritengo perciò che difficilmente si possa contestare la genuinità di *opus*. D'altra parte, data la particolare configurazione della tradizione manoscritta di *Doctr.*, in cui C riprodurrebbe, secondo l'opinione ora prevalente, la prima edizione incompleta dell'opera e tutti gli altri mss. la seconda completa, la convergenza

dell'uno e degli altri in lezione erronea propone un problema che appare di non facile soluzione.

12. *Qui habet*: in armonia col senso della parabola dei talenti, Agostino nell'interpretarne questo dettaglio è solito insistere sull'esigenza di partecipare agli altri i doni che la bontà divina ci ha elargito: chi non ha è colui che non vuol far parte agli altri del poco che ha: *En. ps.* 146, 10 *habet gratiam possidendi, sed non habet caritatem utendi: quia ergo illud non habet, et quod habet auferetur ab eo* («ha la grazia di possedere, ma non ha amore per usarne: poiché non l'ha, gli sarà tolto anche quello che ha»); si veda anche *Quaest. Simpl.* II 1, 10; *En. ps.* 115, 1; *serm.* 252, 12; 283, 2. Diversa la prospettiva di *serm.* 165, 5.

14. *quinque... septem*: l'interpretazione che qui Agostino propone dei due miracoli della moltiplicazione dei pani (cfr. *Cons. ev.* II 45-6) è condizionata dal contesto: altrove egli interpreta in modo diverso e molto dettagliato, sfruttando soprattutto la simbologia numerica: cfr., p. es., *Tr. Io.* 24. 5-6; *serm.* 130, 1. <

II, 1. *Omnis*: l'espressione agostiniana riecheggia Quintiliano, *Inst.* III 5, 1 (cfr. Alici 1989, p. 103). Agostino qui accenna in breve la sua dottrina del segno, che riprende più estesamente a II, II-IV (alle cui note si rinvia) e riporta in modo più completo e problematico nel *de magistro* e a *Dial.* 5. Per un minimo di bibliografia, cfr. Markus 1957, p. 60 sgg.; Simone 1969, p. 88 sgg.; Darrell Jackson 1969, p. 9 sgg.; Allard 1976, p. 377 sgg.; Baratin 1981, p. 260 sgg.; Manetti 1987, p. 226 sgg.; da un punto di vista più teoretico Mayer 1974[a], p. 105 sgg.; Alici 1976, p. 155 sgg. <

1-2. *sed res... discuntur*: in realtà ci sono cose che si apprendono direttamente, senza segni (cfr. *Mag.* 10, 32); ma qui Agostino ha in mente la Scrittura, il cui contenuto ci è comunicato per mezzo della parola, che è il segno per eccellenza: di qui la priorità accordata al segno. Sul contrasto tra questo passo di *Doctr.* e l'affermazione del *de magistro*, cfr. anche Lorenz 1955, p. 238 sg.

2. *res appellavi*: questa definizione di *res* è in funzione del rapporto con *signum*: poco più giù (ll. 12-4) Agostino definisce come *res* tutto ciò che esiste, mentre in senso più ristretto e preciso, a *Trin.* VII 4, 9, *res* è ciò che esiste di per sé (*ad se ipsam subsistit*). A *Mag.* 4, 8 egli denomina *significabilia* le cose che non sono usate come segni ma significate per mezzo dei segni (Manetti 1987, p. 237). Qui comunque chiarisce subito che in realtà ogni *res* può essere adoperata come *signum*: dati infatti gli usuali procedimenti allegorizzanti di cui la tradizione esegetica cristiana faceva uso nell'interpretazione dell'Antico Testamento, ogni cosa in esso nominata poteva essere assunta come segno di un'altra cosa: oltre gli esempi biblici qui proposti in questo senso (legno, pietra, pecora), a II,·X 15 viene ricordato il significato <

allegorico del bue. Più giù Agostino chiarisce ancora che non ogni cosa è anche segno: ma in realtà ciò si può dire soltanto di Dio.

10. *verba*: le parole sono i segni di gran lunga più importanti ed essenziali. Per l'unificazione, operata da Agostino, tra *signum* e *verbum*, cfr. nota a II, III 14.

11. *signa*: per un'altra, più complessa definizione di segno cfr. II, I 1. Per i diversi tipi di segno e il rapporto tra segno e cosa, cfr. anche *Mag.* 4, 7-8.

15. *ideo*: dato che le cose possono essere anche segni di altre cose, la distinzione che qui Agostino introduce tra *res* e *signa* è aleatoria ed egli ne è perfettamente consapevole: se, ciò nonostante, insiste nel mantenerla, lo fa in funzione dello schema che intende seguire nella stesura di *Doctr.*, che prevede la *tractatio* della Scrittura prima come *res* e poi come *signum*. <

III, 1. *Res*: a partire da qui e per tutto il libro I Agostino organizza per intero la materia e la problematica d'argomento sia dottrinale sia morale sulla base dello schema *uti* / *frui*, su cui cfr. Introduzione, p. XVII sgg. Lo schema appare speculare al precedente schema *res* / *signa*: «le cose di cui si usa sono transitive, come i segni, che sono strumenti per giungere a qualcosa d'altro; le cose di cui si gode sono intransitive, cioè sono prese in considerazione per sé stesse» (Manetti 1987, p. 237; cfr. anche Allard 1976, p. 383 sgg.). Lo schema viene sviluppato sulla base dell'opposizione, di origine e significato platonici, mutabile / immutabile: si deve godere soltanto di quest'ultimo, cioè soltanto di Dio, mentre di tutto il resto si deve soltanto usare: cfr. I, VII 7; Mayer 1974[a], p. 121 sgg. Altri testi significativi in cui Agostino tratta della distinzione tra *uti* e *frui* sono *Civ.* VIII 8; XI 25; *Trin.* IX 8, 13; X 1 ,17 e soprattutto *83 Quaest.* 30. Qui Agostino collega la distinzione tra *uti* e *frui* a quella ciceroniana (*de officiis*) tra *utile* e *honestum*: *Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum* («La differenza che c'è tra l'onesto e l'utile, c'è anche tra il godere e l'usare»). Ma come fonte diretta di Agostino per l'*uti* / *frui* si è ipotizzato piuttosto il Varrone del perduto *de philosophia*, che Agostino conosceva bene e che, per altro, in questo specifico punto egli ha profondamente modificato: Lorenz 1952-3, p. 41 sgg.; Pfligersdorffer 1987, p. 101 sgg.; Prestel 1992, p. 59 sgg. <

2. *quae fruuntur et utuntur*: questa espressione viene troppo spesso interpretata nel senso di cose di cui si usa e si gode, mentre di altre si usa o si gode soltanto (Alici Allard O' Connor). Ma la grammatica non consente questa interpretazione e impone di intendere nel senso che ci sono cose che usano e godono, cioè gli uomini. Che sia così, si ricava anche da *Nos vero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti* di ll. 6-7 e da *Nos itaque, qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus* di I, XXII 20. <

10. *inferiorum amore*: in Agostino *amor* è *vox media*, in quanto il suo oggetto può essere sia buono sia cattivo: *En. ps.* 9, 15 *amor... cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido, cum autem rectus, dilectio vel caritas* («Quando l'amore è male indirizzato, viene chiamato cupidigia o libidine; quando invece è indirizzato bene, viene chiamato affetto o carità»). A *Civ.* XIV 7 egli polemizza con alcuni che intendevano *amor* sempre in senso cattivo e *dilectio* sempre in senso buono, e con esempi scritturistici dimostra che si dà sia *amor* anche in senso buono sia *dilectio* anche in senso cattivo. Cfr. pure Holte 1962, p. 261 sgg.

IV, 1. *Frui*: Lorenz 1950-1, p. 84 sgg., esamina, insieme con questa, varie altre definizioni che Agostino ha dato di *frui*: *Mor. eccl.* I 3, 4; *83 Quaest.* 30; *Doctr.* I, XXXIII 37; *Trin.* X 11, 17; *Civ.* XI 25, e ne constata, al di là delle differenze di forma e della diversa accentuazione ora dell'io che gode ora della cosa di cui si gode, l'unità del concetto fondamentale, rilevato al meglio dalla connessione della definizione di *Doctr.* in questo luogo con quella di *Mor. eccl.* I 3, 4 *quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?* («che altro indichiamo con godere se non avere a disposizione ciò che si ama?)».

2. *Uti*: cfr., in senso analogo, *83 Quaest.* 30 *Utimur ea (re) quam referimus ad id unde voluptas capienda est* («Usiamo di una cosa quando la riferiamo a ciò da cui si deve trarre piacere»). Nel rapporto con *frui*, il concetto di *uti* è da Agostino molto meno rilevato: cfr. Lorenz 1950-1, p. 90.

4. *abusus*: cfr. *83 Quaest.* 30 *Quare abuti rectius dici solent qui non bene utuntur* («Perciò diciamo più esattamente che abusano coloro che non usano bene»). L'uso non retto deriva essenzialmente dall'inversione del rapporto tra *frui* e *uti*, nel senso che l'uomo spesso trae godimento da cose di cui dovrebbe soltanto usare: cfr. Holte 1962, p. 265. *abusio*: di rado si riscontra *abusio* nel senso di *abusus*: cfr. comunque Girolamo, *in Ezechielem* IX, *PL* XXV, col. 272d; Paolino di Nola, *ep.* 37, 4. Usualmente il termine ha significato tecnico, per indicare l'uso improprio di una parola, corrispondente al greco catacresi, e tale è il significato corrente di *abusio* in Agostino: cfr., p. es., *Dial.* 6; *Mus.* V 3, 4; *Faust.* XXII 18; *Gen. litt.* XI 2, 4.

5. *peregrini*: l'immagine del viaggio, che è sviluppata molto più a lungo a *Cant. nov.* 2-3 (e cfr. anche *Acad.* I 1, 1; *Vit. beat.* 1, 1-2), deriva da Plotino, I 6, 8; ma risente anche di vari passi biblici, tra cui *Ep. Hebr.* 11, 13 sg.; *Gen.* 23, 4; 2 *Ep. Cor.* 5, 6: cfr. Istace 1956, p. 295. Agostino vi accennerà anche *infra* a I, IX 9; X 10; XXXV 39. *beate vivere*: Agostino ripone il fine dell'uomo nella beatitudine, che si consegue soltanto nel godimento di Dio (cfr. *Conf.* X, XXII 32 *Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te*), per altro

pienamente raggiungibile soltanto nell'aldilà (cfr. nota a I, XXX 3): per questo la morale agostiniana è stata definita eudaimonistica (Gilson 1949, p. 7; O' Connor 1983, p. 45 sgg.), con conseguente accusa di aver corrotto, in senso egocentrico e strumentale, la morale cristiana che invece è fondata sull'amore assolutamente disinteressato di Dio e del prossimo (Holl, Nygren). Sull'incongruente anacronismo di questa accusa, cfr. Holte 1962, p. 207 sgg. e O' Connor 1983, p. 45 sgg. (ma quest'ultimo appare talvolta confuso e discutibile).

15-6. *invisibilia Dei*: questa espressione, dedotta da *Ep. Rom.* 1, 20, e l'intero contesto della lettera paolina (cfr. anche II, XVIII 28) che tratta sia della conoscenza di Dio che l'uomo può acquisire grazie alla contemplazione del creato sia del peccato derivante da una conoscenza fuorviata, sono addotti di frequente da Agostino al fine di puntualizzare il retto rapporto tra creatore e creazione, soprattutto in polemica con chi (manichei, platonici, ecc.), nonostante tale conoscenza, aveva una concezione distorta di quel rapporto, e perciò non poteva venerare Dio degnamente. Tra i tanti passi, cfr., p. es., *Conf.* VII, XVII 23; X, VI 10; *Civ.* VIII 10; *Prop. Rom.* 3 (il passo è collegato con *Sap.* 13, 9, citato anche a *Doctr.* II, XXI 32); *Tr. Io.* 2, 4.

17. *de corporalibus*: che l'uomo avesse la possibilità di innalzarsi alle realtà intelligibili a partire da quelle sensibili, era concetto generalizzato nella tradizione platonica. Per Agostino, cfr., p. es., *Trin.* XII 12, 17; X 14, 23; XV 4, 6; *Civ.* XXII 29.

V, 1. *Res*: non è usuale che Agostino definisca Dio *res*. È uno degli argomenti su cui si fonda Lorenz 1952-3, p. 41, per ipotizzare che qui egli sia stato tributario, per lo schema *uti / frui*, di una fonte classica, identificata in Varrone. Sviluppando la distinzione *res / signum* in rapporto con l'interpretazione della Scrittura, Agostino inizia qui a trattare delle *res* contenute nel testo sacro, e comincia con una breve catechesi d'argomento trinitario e cristologico (V 5-X 10). L'inizio richiama a Istace 1956, p. 295, il «clima» del cosiddetto *Simbolo atanasiano*, testo probabilmente gallico dell'inizio del V secolo, ma la corrispondenza mi sembra molto generica. Agostino si limita a presentare in modo essenziale la dottrina della Trinità così come i cattolici l'avevano precisata, in polemica con gli ariani, durante il corso del IV secolo, con accentuazione, tipicamente occidentale, dell'unità di Dio rispetto alla distinzione delle persone, e omissione del termine *persona*, a lui non gradito: cfr. *Trin.* VII 4-6. <

3. *si tamen*: viene qui introdotto il motivo, d'origine platonica ma ormai volgarizzato a ogni livello, della incomprensibilità e ineffabilità di Dio. Il motivo sarà sviluppato più ampiamente a I, VI 6.

6. *ex quo*: la triplice articolazione (*ex ipso / per ipsum / in ipso*) di *Ep. Rom.* 11, 36, qui citato da Agostino, era stata interpretata per intero, fino alla metà del IV secolo (Ilario), in riferimento al solo Dio <

Padre, in armonia col dettato paolino. Ma già Mario Vittorino, *adversus Arrium* I 18, aveva distinto le tre espressioni, riferendo *ex ipso* al Padre, *per ipsum* al Figlio, *in ipso* allo Spirito santo, e poi anche Ambrogio, *de fide* IV 11, 138 sgg., aveva inteso in senso globalmente trinitario. È questa l'interpretazione anche di Agostino, perché rileva al massimo l'unità delle tre persone: cfr. *Trin.* V 8, 9 *Quidquid ergo ad se ipsum dicitur Deus et de singulis personis singulariter dicitur, id est de Patre et Filio et Spiritu sancto, et simul de ipsa Trinitate non pluraliter sed singulariter dicitur* («Tutto ciò che viene detto di Dio in sé, viene detto singolarmente di ognuna delle persone, cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, e insieme viene detto della Trinità intesa non al plurale ma al singolare»). A *Fid. symb.* 9, 19 Agostino distingue le tre persone: *Ex ipso, tamquam ex eo qui nulli debet quod est; per ipsum, tamquam per mediatorem; in ipso, tamquam in eo qui continet, id est copulatione coniungit* («Da lui, come da colui che non deve a nessuno ciò che è; per mezzo di lui, in quanto è il mediatore; in lui, in quanto contiene, cioè opera l'unione»). Per una rassegna dei passi agostiniani in cui è citato *Ep. Rom.* 11, 36 e sul modo con cui è introdotta la citazione, cfr. Du Roy 1966, p. 479 sgg.

7. *Ita Pater*: tutto ciò che si predica di Dio secondo la sostanza, si <
può dire singolarmente delle tre persone e riferire insieme all'intera Trinità: *Trin.* V 8, 9; VIII, prol. La formula di fede ufficiale che afferma in Dio una sostanza (*una substantia*) articolata in tre persone, viene interpretata da Agostino in base al concetto della compenetrazione reciproca delle tre persone tra loro, per cui ognuna di loro rappresenta l'intera divinità (*plena substantia*) considerata da un particolare punto di vista (cfr. *infra*, l. 15 sgg.). Sulla critica che Agostino muove a questa terminologia ormai tradizionale, ma per lui non soddisfacente, cfr. *Trin.* VII 4-6.

10. *Pater nec Filius*: cfr. *Trin.* I 4, 7.

15. *In Patre unitas*: dopo aver rilevato l'uguaglianza delle persone <
divine, Agostino le caratterizza una rispetto all'altra. L'ormai tradizionale dottrina cattolica ravvisava lo specifico di ognuna delle tre persone nella relazione d'origine: il Padre genera, il Figlio è generato, lo Spirito santo procede dal Padre per opera del Figlio, e Agostino usa riprendere questo concetto, precisando la processione dello Spirito santo sia dal Padre sia dal Figlio: cfr., p. es., *Trin.* V 14, 15; VII 2, 3; IX 1, 1. Qui invece egli procede in modo diverso, valendosi del principio platonico detto di predominanza, così descritto da P. Hadot, *Marius Victorinus, Traités theologiques sur la Trinité*, *SCh* LXVIII, p. 79: nel mondo intelligibile le individualità non sono tra loro separate, come nel mondo sensibile, ma tra loro compenetrate: tutto è in tutti e ciascuno in tutto, e le idee non si distinguono tra loro se non per la predominanza di un aspetto, per il modo secondo cui una di esse *è* gli altri. Agostino qui caratterizza il Padre con l'unità,

perché questi ricapitola in sé tutta la divinità in quanto principio da cui derivano *ab aeterno* le altre due persone; caratterizza il Figlio con l'uguaglianza, dato che il tema dell'uguaglianza divina era stato trattato, nel contesto della crisi ariana, soprattutto in relazione al Figlio: a *Trin.* VI 10, 11 egli parla di *prima aequalitas* del Figlio col Padre; caratterizza lo Spirito santo con la concordia, in quanto, sviluppando uno spunto di Mario Vittorino (*Hymni* 1, 4), egli concepisce lo Spirito santo come comunione, unità del Padre e del Figlio: *Trin.* VI 5, 7; XV 19, 37.

16-7. *tria haec unum*: Agostino non conosce il cosiddetto *comma Ioanneum*, cioè l'interpolazione trinitaria che recita *Pater Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*, inserita a *1 Ep. Io.* 5, 7, che tanto ampiamente si diffuse a partire dall'inizio del V secolo in occidente. Egli definisce le tre persone divine *unum* per estensione di *Ev. Io.* 10, 30 *Ego et Pater unum sumus*.

VI, 7. *pugna verborum*: l'ineffabilità di Dio, concetto di origine platonica da sempre acclimatato in ambiente cristiano, pone il linguaggio umano in una situazione di disagio, perché dire che di Dio non si può dire niente è dire già qualcosa, e quello che appare l'atteggiamento da preferire, il silenzio (*silentio cavenda*), non rappresenta una soluzione (Ripanti 1980, p. 32). D'altra parte, era ormai invalso l'uso di temperare il concetto dell'ineffabilità di Dio in vario modo (teologia negativa, affermazione della perfezione e bontà di Dio, ecc.), così che il supposto disagio di Agostino può anche sembrare solo espressione del suo gusto per il gioco di parole (Marrou 1958⁴, p. 243). In un dilemma come quello qui rilevato ma in contesto molto diverso, Agostino prospetta come soluzione il gioire senza parole: *En. ps.* 32, 2, 1, 8 *Ineffabilis enim est quem fari non potes; et si eum fari non potes et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles, ut gaudeat cor sine verbis et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum?* («Ineffabile è colui del quale non puoi parlare. Ma se non ne puoi parlare e non ne devi tacere, che resta se non giubilare, perché il cuore goda senza parole e l'immensità della gioia non sia limitata dalla pronuncia delle sillabe?») (Alici 1989, p. 108). Sull'ineffabilità di Dio, che si può pensare ma non esprimere a parole, cfr., p. es., *Conf.* I, IV 4; *Trin.* VII 4, 7; *Gen. litt.* V 16, 34; *Adim.* 11; *En. ps.* 85, 12 (è meno difficile dire ciò che Dio non è che ciò che è); *ep.* 242, 2; *serm.* 117, 5. <

13. *strepitu*: è termine prediletto da Agostino (centoquarantotto occorrenze nominali) per indicare l'attività del mondo, l'insidiosità della carne che ci impedisce di cercare Dio nel raccoglimento interiore: cfr., p. es., *En. ps.* 41, 9; 76, 8. Perciò il fatto che proprio questo termine specifichi qui la pronuncia del nome "Dio" dà all'espressione una sfumatura in parte negativa: il fatto stesso che Dio sia venerato in tutto il mondo con questo nome è segno che egli stesso ha voluto <

così per il nostro bene, e in questo sta la ragion d'essere del nome Dio (*nam inde est et quod dicitur Deus*), ma questo nome non ci fa conoscere Dio, anche se serve ad avvicinarci a lui (cfr. *En. ps.* 9, 11). Egli stesso, a *Ex.* 3, 14, *sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus*, si è definito l'Essere (*En. ps.* 134, 4; cfr. *Doctr.* I, XXXII 35; *Conf.* IX, X 24). Agostino infatti segue la dottrina che considerava i nomi meramente convenzionali e non corrispondenti alla natura delle cose nominate (cfr. *Doctr.* II, XXIV 37), così che per lui il nome Dio non può avere alcun valore quanto a indicarci chi effettivamente egli sia. Sull'inadeguatezza di questo nome a definire il suo oggetto, cfr. anche *Tr. Io.* 1, 8; *Trin.* VII 4, 7; *En. ps.* 101, 2, 10; Giustino, 2 *Apologia* 6. Sull'opinione contraria di Tertulliano, che considerava il nome Dio (Θεός, *Deus*) nome proprio dell'unico vero Dio (*ad nationes* II 4, 1-6, ecc.), cfr. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1962, p. 30 sgg.

VII, 1. *deorum Deus*: dopo aver presentato brevemente Dio come lo concepivano i cristiani (Trinità), a partire di qui Agostino parla di lui in termini di religione naturale, passando in rassegna le diverse concezioni e opinioni in ordine crescente di complessità, dalla corporeità all'incorporeità. L'espressione *Deus deorum*, di origine biblica (*Ps.* 49, 1; 83, 8) viene interpretata da Agostino intendendo *dei* come un modo di definire i cristiani e *Deus* ora Dio in generale ora specificamente Cristo; cfr. *Civ.* IX 23; XI 1; *Cath.* 8, 21; 10, 25; *En. ps.* 49, 1-2; 83, 11; *ep.* 93, 19. <

3. *nihil*: sui concetti di *melius* e *sublimius* come caratterizzanti in negativo (*nihil*) il modo umano di concepire Dio, cfr. Plotino, V 3, 15. Du Roy 1966, p. 245, cui si rinvia per una vasta esemplificazione di passi agostiniani dello stesso tenore (*Lib. arb.* II 6, 14; *Mor. eccl.* II 1, 1; *83 Quaest.* 18, ecc.), ipotizza che la derivazione sia stata filtrata attraverso Cicerone, *Tusc.* I 65. Sulla causa che ha indotto l'uomo a farsi un concetto sbagliato di Dio, cfr. *Ver. rel.* 10, 18.

7. *ipsum caelum*: sulla religione del cielo e degli astri, tanto diffusa nel mondo antico anche a livello filosofico (cfr. A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II. *Le Dieu cosmique*, Paris 1949; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964), Agostino è molto più circostanziato e ricco di dettagli a *Civ.* IV 11; VII 5-6.

10. *lucidum*: siamo in contesto antimanicheo: cfr. la *lucida et beata terra* di *Fel.* I 17; *Fund.* 13, 16; e per l'uso di *lucidus* da parte dei manichei per indicare la luminosità del mondo divino, *Faust.* XV 9; XVIII 5. I manichei identificavano la sostanza in massimo grado divina con la luce suprema e principale, collocata al di sopra del mondo, anche se veneravano pure la luce secondaria del nostro mondo: cfr. *Faust.* XX 2 e, per dettagli, Decret 1970, p. 220 sgg. *vel infinitum*: sul modo con cui Agostino ancora influenzato dal manichei- <

smo immaginava la sostanza divina, insieme corporea e infinita, cfr. *Conf.* VII 1, 1.

11-2. *humani corporis*: attribuire a Dio fattezze umane era caratteristico non soltanto del paganesimo volgare ma anche di cristiani che interpretavano in senso strettamente letterale *Gen.* 1, 26-7, l'uomo viene creato a immagine di Dio (cfr., p. es., la polemica di Origene, *in Genesim*, *PG* XII, col. 93). Agostino ha avvertito in modo particolare l'incongruenza di questa concezione di Dio, perché i manichei erano soliti rinfacciarla ai cattolici: cfr. *Gen. Man.* I 17, 27; *Conf.* V, X 19; VI, IV 5; VII, I 1; Mayer 1974[a], p. 459. <

13. *multos*: contro la religione politeista Agostino polemizza variamente, sulla traccia offertagli soprattutto da Varrone, nel *de civitate Dei*: cfr., p. es., IV 11; VI 6; VII 28.

16. *Illi autem*: sono i più avveduti nell'ambito dei cristiani e, tra i pagani, i platonici: *Conf.* VII, XX 26; *Civ.* VIII 6.

17. *visibilibus*: delle opposizioni visibile / intelligibile e corporeo / spirituale, la prima non è usuale in Agostino, che più di frequente è solito opporre *sensibilis* a *intellegibilis*: cfr., p. es., *Civ.* VIII 6; *duab. an.* 5, 4; 9, 12; *Conf.* XII, XX 29; XXVIII 39. Si veda, comunque, per *visibilis / intellegibilis Trin.* XI 1, 1; XIV 17, 23; *Civ.* XXII 1. Quanto a *intellegibilis* e *spiritalis*, si tratta di termini il primo di estrazione platonica, il secondo di ascendenza cristiana, che in pratica sono equivalenti uno all'altro nell'opposizione a sensibile e corporeo: cfr., p. es., *Ver. rel.* 4, 6; *83 Quaest.* 55; *En. ps.* 146, 13. 14. Quanto poi all'equivalenza tra *visibilis* e *corporalis*, nonostante le distinzioni proposte a *ep.* 120, 10-1, basti rinviare a *Civ.* XIII 21; *En. ps.* 41, 8; 143, 2; *ep.* 148, 16. <

18. *mutabilibus*: l'immutabilità è soltanto di Dio, perfetto e semplice, essere e bene in sé. Tutte le altre entità, in quanto partecipi dell'essere in modo contingente, sono mutevoli; e proprio questa differenza caratterizza la specificità e la superiorità di Dio anche rispetto agli esseri incorporei intellegibili e spirituali. Agostino, che in *Doctr.* fa coincidere lo schema *uti / frui* con l'opposizione mutabile / immutabile (si deve godere solo di ciò che è immutabile, e usare di ciò che è mutabile), tratta lungamente il tema a *Civ.* VIII 6, dove attribuisce ai filosofi platonici il merito di aver chiarito questo concetto fondamentale. Cfr. anche, p. es., *Conf.* III, VI 10; VII, XVII 23; XIII, XVI 19; *Gen. litt.* VIII 26, 48; *Nat. bon.* 1; *En. ps.* 121, 6; *serm.* 182, 3. Per un riscontro col platonismo cristiano d'oriente, cfr. Origene, *de principiis* I 2, 4. 10; 3, 4. <

VIII, 1. *vivum*: la presentazione di Dio come il Vivente segue lo schema del contesto precedente, procedendo dagli aspetti meno perfetti ai più perfetti della vita. La definizione rimonta ad Aristotele, *Met.* XII 7, 1072b (e si veda già Platone, *Tim.* 37d; 39e), e in ambito cristiano è <

rilevata soprattutto nel Vangelo di Giovanni che identifica la Vita con Cristo (*Ev. Io.* 5, 26; 11, 25). Per Agostino basti rinviare a *Conf.* III, VI 10; *Ver. rel.* 11, 21; 31, 57. Cfr. anche Alici 1989, p. 121 sg.

11. *vegetantem*: la stessa triplice distinzione della vita si riscontra a *Civ.* V 11, con terminologia un po' diversa: a *vegetans sentiens intellegens* del nostro passo corrisponde *seminalis sensualis intellectualis*. Nel nostro passo *vegetare* indica in modo specifico la vita delle piante rispetto a quella degli esseri animati; ma altrove l'uso del termine è più generico, a indicare l'animazione, la vitalità del corpo, e anche dell'anima: I, XIX 18 (*corpus... a beata... anima... vegetetur*); *Conf.* II, VI 12; *Ver. rel.* 41, 77; *Tr. Io.* 23, 6; 27, 12 (*spiritus animam vegetabat*).

16. *desipit... sapit*: accostamento tradizionale (cfr., p. es., Lucrezio, *Nat.* III 753), di cui Agostino fa uso frequente: *Doctr.* IV, II 3; *Trin.* VII 1, 2; *Gen. litt.* IV 8, 16; *Faust.* XXII 78, ecc.

16-7. *Sapiens... mens*: sulla contingenza e mutabilità della sapienza umana, che è sapiente solo quando e in quanto partecipa della immutabile sapienza divina, cfr. *83 Quaest.* 23 *Quamobrem, cum sapiens Deus dicitur, et ea sapientia sapiens dicitur sine qua eum vel fuisse aliquando vel esse nefas est credere, non partecipatione sapientiae sapiens dicitur, sicuti anima quae et esse et non esse sapiens potest* («Perciò, quando diciamo Dio sapiente e sapiente di quella sapienza senza la quale non è lecito credere che egli sia mai stato o sia, lo diciamo sapiente non perché partecipi della sapienza come l'anima, che può essere e non essere sapiente»). A *Gen. Man.* II 8, 11 la contingenza della sapienza umana di fronte all'immutabilità della sapienza divina è uno degli argomenti che Agostino produce contro i manichei per confutarne la dottrina della consustanzialità dell'anima umana con Dio. Cfr. anche *Gen. imp.* 16, 57; Mayer 1974[a], p. 124 sg.

18. *sapientia*: sui vari significati che questo termine ha in Agostino, in riferimento sia a Dio sia al mondo, in senso sia positivo sia anche negativo (sapienza del mondo), cfr. Marrou 1958[4], p. 564 sgg. Nel significato in cui il termine sapienza è qui adoperato, come nome indicante Dio stesso, cfr. *Sol.* I 1, 3; *Trin.* VII 3, 6 (immutabile); XIV 1; *Civ.* VIII 1. Ma si veda *infra*, I, XI 11. Nel nostro passo Agostino definisce Dio sapienza in quanto creatore del mondo e della vita: il collegamento sapienza divina-creazione era tradizionale, sulla scorta di *Prov.* 8.

21. *regulam veritatis*: l'espressione non è qui adoperata nel significato che tradizionalmente in ambito cristiano le veniva assegnato (κανὼν τῆς ἀληθείας), corrispondente a *regula fidei*: cioè indicativo di un compendio dei fondamentali punti dottrinali che il cattolico era tenuto a professare e di cui il simbolo battesimale rappresentava un ulteriore compendio: per la complessa problematica in proposito, è ancora valido D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux –

Paris 1933, p. 281 sgg. Per Agostino, che a *serm.* 7, 3 identifica regola di fede e regola di verità: *quod abhorret a regula fidei, a regula veritatis*, e l'identifica con la parola divina: *sed verbum tuum est regula veritatis* (*serm.* 30, 2), cfr. anche *Doctr.* III, II 2 e nota a III, II 5. Invece qui egli fa uso dell'espressione per indicare il criterio di verità che si acquisisce mediante l'applicazione dello schema immutabile (Dio) / mutabile (creatura): un criterio perciò meramente naturale, che determinerà lo sviluppo di *Doctr.* fino a I, XXI 19. Cfr. Mayer 1974[a], p. 124.

IX-X, 5. *qui non videt*: l'acquisizione della regola di verità è naturale e immediata da parte dell'uomo, illuminato interiormente da Dio, sole dell'anima (cfr. nota a prol. 122, e Gilson 1949, p. 103 sgg.). Sull'immagine, di origine platonica, di Dio sole, luce dell'anima, cfr. *Sol.* I 6, 12; 14, 24-5; *Civ.* VIII 7; *Gen. litt.* XII 31, 59; *En. ps.* 8, 6 (Cristo); per dettagli e altra documentazione, si veda Lorenz 1955, p. 236. Per un preciso riscontro col nostro passo, sulla cecità dell'uomo che non accoglie questa luce, cfr., *Tr. Io.* 1, 19 *Ergo, fratres, quomodo homo positus in luce caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est, sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: non quia ipsa illi absens est, sed quia ille ab ipsa absens est* («Perciò, fratelli, come quando un cieco è esposto alla luce, il sole è presente a lui ma è lui che è assente al sole, così ogni stolto iniquo empio è cieco nel cuore. La sapienza è presente, ma quando è presente a un cieco, è assente ai suoi occhi: non perché essa sia assente a lui, ma è lui che è assente a lei». <

8. *umbrarum*: qui l'ombra (su cui cfr. anche II, XLI 62) si spiega in funzione del contrasto con la luce che viene da Dio. Per altro, l'immagine e il concetto di ombra si prestavano ai più svariati usi metaforici, tanto più che nella Scrittura il termine ricorre in diversi significati, per lo più negativi ma anche positivi; e in Agostino questi vari usi sono ben rappresentati. Per una rassegna di passi in cui l'immagine dell'ombra è adoperata in vari significati, per lo più negativi, cfr. Mayer 1974[a], p. 461 sg. Per qualche riscontro in significato simile a quello del nostro passo, dove ombra indica la *consuetudo carnis* che ci impedisce il contatto con Dio, si veda *Adn. Iob* 24. 28 (*PL* XXXIV, coll. 850. 854). Per la possibilità di interpretare ombra in accezioni diverse, sia in positivo sia in negativo, cfr. *En. ps.* 67, 21.

9. *contrariis flatibus*: torna l'immagine del viaggio (cfr. I, IV 4), che accompagna, come un basso continuo, tutto il discorso del libro I: cfr. X 10; XI 11; XXXV 39.

12. *veritate*: su Dio verità, cfr. prol., par. 7; sulla verità come principio direttivo e regolativo della creazione, cfr. *Civ.* XVI 6. *perfruendum*: questo composto di *frui*, per altro molto adopera-

to da Agostino anche senza particolare spessore, intende sottolineare il concetto fondamentale di questa parte del libro I: si deve godere soltanto di Dio e soltanto usare delle creature.

13-4. *auctor et conditor*: la teologia del II e III secolo aveva attribuito la creazione al Padre, il quale però aveva operato per tramite del Figlio (e talvolta [Ireneo] anche dello Spirito santo). Ma l'egalitarismo trinitario impostosi a seguito della controversia ariana del IV secolo aveva avuto come effetto l'attribuzione indistinta a tutte e tre le persone divine di tutto l'operare *ad extra* di Dio, *in primis* della creazione. Agostino è stato uno dei primi a insistere su questo punto: cfr., p. es., *Trin.* V 13, 14; *Ver. rel.* 7, 13; *Gen. imp.* 8, 30; *Serm. Arr.* 15; *serm.* 126, 10.

14-5. *purgandus*: cfr. anche II, VII 11. L'esigenza della purificazione interiore come premessa per potersi avvicinare a Dio e godere di lui è concetto di origine platonica (cfr., p. es., Plotino, VI 7, 36), immediatamente assimilato in ambiente cristiano: Origene, *de principiis* III 3, 3; *in Ioannem* XIX 3. Per Agostino cfr., p. es., *Conf.* VI, IV 6; *Trin.* I 1, 2; *Mor. eccl.* I 25, 46; *Lib. arb.* III 21, 60; *Faust.* XXII 52 (in polemica con Porfirio e con la purificazione per mezzo di pratiche teurgiche, cfr. *Civ.* X 9. 27); Lorenz 1950-1, p. 89 sg.; Marrou 1958[4], p. 365 sg.; Alici 1989, p. 112.

XI-XIII, 1. *Quod non*: Istace 1956, p. 296 sgg., con riferimento allo schema *frui/uti* segna qui l'inizio di una nuova sezione (XI 11-XX 19) nella catechesi iniziata a V 5: nella prima sezione (V 5-X 10) Agostino ha trattato di Dio Trinità, l'unico bene di cui si deve godere; nella seconda sezione, invece, a partire dall'incarnazione, Agostino presenta gli oggetti di fede rientranti nella categoria delle cose di cui si deve soltanto usare. *ipsa sapientia*: la stessa espressione ricorre a < I, VIII 8, dove indica, dato il contesto, l'intera Trinità; qui invece la Sapienza divina che s'incarna è senza dubbio soltanto il Figlio e non l'intera Trinità, come Agostino chiarisce più volte (*Trin.* XIV 18, 24; XV 11, 20; *ep.* 11, 2), nonostante la sua affermazione dell'operazione congiunta *ad extra* della Trinità. Abbiamo visto (I, VIII 8) che Agostino più volte definisce Sapienza Dio in genere; d'altra parte, la tradizione cattolica fin dal II secolo, sulla traccia di *1 Ep. Cor.* 1, 24 (Cristo potenza e sapienza di Dio), aveva applicato in modo specifico questo appellativo a Cristo, in quanto Figlio di Dio preesistente all'incarnazione e collaboratore del Padre nella creazione del mondo, e questo è il significato usuale del termine, inteso come appellativo divino, fino al IV secolo inoltrato (Atanasio, Ilario). In omaggio a questa tradizione anche Agostino parla correntemente di Sapienza in riferimento al Figlio, spesso riprendendo l'espressione paolina (cfr., p. es., *83 Quaest.* 11; *Ver. rel.* 16, 30; *En. ps.* 103, 3, 25; 135, 6; *Gen. litt.* XII 34, 66, con cit. di *Sap.* 7, 24 [ubiquità della sapienza di Dio];

Marrou 1958⁴, p. 565). Ma questa tradizione contrastava con la sua convinzione che tutto quanto si predica di una delle persone divine è estensibile anche alle altre, a eccezione della sola relazione d'origine. Lo stato di disagio di Agostino emerge evidente a *Trin.* VII 3, 4-6, dove egli si pone questo problema e lo risolve intendendo che l'appellativo di Sapienza, senza escludere Padre e Spirito santo, debba essere riferito in modo specifico al Figlio, ma in quanto incarnato. Per un'interpretazione del genere egli si poteva valere alla lontana dell'allora ben attestata esegesi cattolica di *Prov.* 8, 22 (cfr. nota a I, XXXIV 7); ma di fatto veniva a contrastare l'interpretazione tradizionale e corrente, che con quell'appellativo divino aveva inteso soprattutto rilevare l'attività cosmologica del Cristo preesistente (cfr., p. es., Origene, *de principiis* I 2).

2. *congruere*: vedere nell'incarnazione del Figlio di Dio l'abbassamento della divinità che, per la salvezza dell'uomo, si è voluta adattare alle nostre modeste capacità conoscitive, non idonee a sostenere il contatto diretto con la divinità, era tradizione corrente fin dal II secolo: cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* IV 38, 1; Origene, *contra Celsum* IV 15; *Homiliae in Canticum* 2, 3; *Homiliae in Ieremiam* 16, 2. Per Agostino si veda anche *Trin.* VII 3, 5; *83 Quaest.* 43; *Tr. Io.* 34, 4; *En. ps.* 33, 1, 6; 96, 4; 109, 12.

3. *exemplum*: anche questa interpretazione del Cristo incarnato quale modello da imitare era quanto mai tradizionale: cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* II 24, 4; Clemente, *Protrepticus* 1, 7; Origene, *de principiis* III 5, 6. Per Agostino cfr. *Conf.* X, XLIII 68; *Ag. chr.* 11, 12; *Cat. rud.* 4, 7; *Pecc. mer.* I 9, 10; *Ench.* 108; *Fid. symb.* 4, 6; *83 Quaest.* 43; *En. ps.* 31, 2, 18. 26.

4. *Sed quia*: Agostino rileva il diverso modo con cui gli uomini < hanno accolto il Cristo incarnato: alcuni hanno compreso la finalità per cui Dio si era abbassato fino all'uomo e lo hanno assunto come modello da imitare; altri invece, non avendolo compreso, lo hanno respinto e disprezzato, ritenendo la debolezza del Cristo incarnato indegna della divinità.

8. *stultum est*: di *1 Ep. Cor.* 1, 25 Agostino ama rilevare più il con- < cetto della debolezza di Dio che non quello della sua *stultitia*, come invece nel nostro contesto. Cfr. comunque, in questo senso, soprattutto *En. ps.* 68, 1, 10 e anche *Quaest. Hept.* IV 50; *Bapt.* V 17, 23; *ep.* 120, 6; *serm.* 174, 3; 200, 4.

10. *patria, viam*: il concetto che Cristo è insieme il fine della vita del cristiano e il mezzo che gli permette di raggiungerlo è caro ad Agostino, che lo atteggia più volte nelle immagini della patria e della via: in quanto Dio, Cristo è la patria; in quanto uomo, la via. Cfr., p. es., *serm.* 92, 3 *Habet catholicus patriam, habet viam. Habet patriam: «In principio erat Verbum»* (*Ev. Io.* 1, 1); *habet patriam: «Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo»* (*Ep. Phil.* 2,

6). *Habet viam: «Verbum caro factum est»* (*Ev. Io.* 1, 14); *habet viam: «Semetipsum exinanivit formam servi accipiens»* (*Ep. Phil.* 2, 7). *Ipse est patria quo imus, ipse via qua imus. Per ipsum ad ipsum eamus, et non errabimus* («Chi è cattolico ha la patria, ha la via. Ha la patria: "In principio era il Verbo"; ha la patria: "Egli che era nella forma di Dio, non tenne per sé l'essere uguale a Dio". Ha la via: "Il Verbo si è fatto carne"; ha la via: "Ha annientato sé stesso assumendo la forma di servo". Egli è la patria alla quale andiamo, egli è la via per la quale andiamo. Andiamo a lui attraverso lui e non ci smarriremo»). Cfr. ancora *Civ.* XI 2; *Tr. Io.* 28, 5; *serm.* 375C, 5. Su Cristo come terra promessa, cioè patria, nella più antica tradizione cristiana, cfr. A. Jaubert, *Origène, Homélies sur Josué*, *SCh* LXXI, p. 30 sgg.

11. *interiori oculo*: nel platonismo pagano e cristiano il concetto della corrispondenza tra uomo interiore e uomo esteriore invitava a immaginare membra spirituali del primo corrispondenti alle membra materiali del secondo. In tale contesto l'immagine occhio dell'anima, della mente, era particolarmente corrente: cfr. Plotino, I 6, 9; Origene, *Homiliae in Canticum* 2, 4. Per Agostino si veda *Tr. Io.* 13, 3 *Quod videbatur in loco, caro erat: oculis carneis caro apparebat, in carne mortali maiestas immortalis occultabatur. Et quibus oculis maiestas immortalis penetrata compage carnis poterit intueri? Est alius oculus, est interior oculus* («Ciò che si vedeva là, era carne. La carne era visibile agli occhi della carne, ma nella carne mortale era nascosta la maestà immortale. Con quali occhi, attraverso la struttura di carne, si poteva vedere la maestà immortale? C'è un altro occhio, un occhio interiore»). Cfr. ancora *Doctr.* IV, V 7; *ep.* 147, 41; 159, 4; *serm.* 159, 3; 286, 8.

14. *in sapientia Dei*: è disegno provvidenziale della sapienza di Dio che la sapienza umana (*per sapientiam*) non lo possa conoscere: su questa contrapposizione e su quella tra sapienza umana e stoltezza cristiana, cfr. *Civ.* X 28; *En. ps.* 103, 1, 8; *serm.* 240, 4-5; *ep.* 169, 3.

17. *spatia*: forse qui Agostino ha in mente, per negarlo, il motivo, diffuso nel cristianesimo primitivo e nello gnosticismo, della discesa del Redentore celeste attraverso i cieli planetari. Sulla concezione cattolica della onnipresenza di Cristo in quanto Dio (Ireneo, *Demonstratio* 34; Origene, *de principiis* IV 4, 2, 4), cfr. in Agostino, a volte con riferimento a lui in quanto Sapienza divina, *Gen. litt.* XII 34, 66; *En. ps.* 75, 17; *serm.* 88, 15; 277, 13; 294, 9; 361, 7. <

19. *per eam*: Agostino sta presentando Cristo come sapienza divina e, per rilevarne l'attività cosmologica, qui e a l. 22 riporta *Ev. Io.* 1, 10 sostituendo il femm. *eam* (= la Sapienza) all'originario *eum* (= il Logos).

20. *cupiditate fruendi*: ved. nota a I, IV 1.

21. *configurati huic mundo*: a questa espressione si contrappone *configurari veritati* di I, XX 19. Per il valore da attribuire a questa for-

ma verbale Agostino era influenzato, in senso positivo, da *Ep. Phil.* 3, 10. 21, conformarsi alla morte, al corpo di Cristo, e, in senso negativo, da *1 Ep. Pet.* 1, 14, conformarsi ai cattivi desideri. Il passo di Pietro è ripreso da Agostino a *Spec.*, *PL* XXXIV, col. 1029; *Perf. iust.* 9, 20. In senso positivo il termine ricorre a *Mor. eccl.* I 13, 23.

23. *eum*: è lezione di alcuni mss. (cfr. apparato critico), mentre C e altri mss. danno *eam* per attrazione di *eam* delle ll. 19 e 22, e Green e Martin hanno preferito questa lezione. Ma, mentre a ll. 19 e 22 Agostino riporta il passo di Giovanni in modo libero e perciò lo modifica per adattarlo al suo discorso, qui invece riporta la citazione precisa e lo rileva (*dixit evangelista*). Va perciò preferita la lezione *eum*.

24. *mundus*: per l'identificazione, in senso giovanneo, del mondo con i peccatori, si legga, p. es., *En. ps.* 141, 15 *Unde mundus peccatores? Quia diligunt mundum et diligendo inhabitant mundum, quomodo domus dicitur et fabrica et inhabitantes* («In che senso i peccatori sono il mondo? Perché amano il mondo e vi abitano amandolo. Allo stesso modo diciamo casa sia l'edificio sia quelli che lo abitano»). Cfr. anche *serm.* 144, 6; 219.

26. *per stultitiam*: sull'opposizione a quattro termini sapienza/stoltezza, intesi ambedue in senso sia positivo sia negativo, in precisa sintonia col testo paolino (contrapposizione tra la sapienza umana e il disegno provvidenziale della sapienza divina), cfr. *serm.* 240, 5.

28. *Sicuti*: il procedimento con cui la mente dell'uomo formula il pensiero (*verbum quod corde gestamus, cogitatio*) e lo esteriorizza in parole (*sonus, locutio*) è descritto più dettagliatamente a *Dial.* 5 e *Trin.* XV 10, 19 (cfr. anche Darrell Jackson 1969, p. 11 sgg.). Qui invece Agostino assume l'immagine della mente che profferisce la parola, già tradizionale per proporre un'analogia umana del processo con cui Cristo era stato generato da Dio in quanto Parola divina (Tertulliano, Origene), applicandola in modo nuovo a significare come la Parola divina si fosse fatta carne senza mutamento e alterazione della sua divinità. La precisazione era diretta contro interpretazioni erronee dell'incarnazione, che veniva intesa come alterazione della natura divina del Figlio di Dio (cfr., p. es., gli errori descritti da Atanasio in *ad Epictetum* 2). Questo errore era stato polemicamente, ma a torto, attribuito ad Apollinare; e così fa anche talvolta Agostino: cfr. *Haer.* 55; *Ench.* 34. Sull'analogia tra parola umana e Parola divina cfr. soprattutto *Trin.* XV 11, 20. Per un altro accostamento, ma di diverso significato, tra l'incarnazione e la parola, cfr. *83 Quaest.* 43. <

XIV, 3. *medici*: già anticipato in *Ev. Matth.* 9, 12, a partire da Ignazio, *ad Ephesios* 7, 2 il concetto di Cristo medico del corpo e soprattutto dell'anima si era largamente diffuso nelle lettere cristiane, anche in concorrenza polemica col culto pagano di Asclepio, il dio gua- <

ritore. La scoperta dell'invocazione a Cristo medico in un'iscrizione africana testimonia la popolarità dell'appellativo anche a livello popolare; e infatti in Agostino il tema ricorre soprattutto, ma tutt'altro che esclusivamente, nei sermoni, spesso connesso col tema dell'umiltà di Cristo, come anche nel nostro passo. Mi limito a proporre qualche riscontro: *En. ps.* 18, 2, 15; 35, 17; 48, 1, 11; *Tr. Io.* 3, 2-3; 25, 16; *Ag. chr.* 11, 12; *serm.* 88, 7; 175, 2-3; 142, 7; 341A, 1. Per ragguaglio più completo cfr. Arbesmann 1954, p. 1 sgg.; Bardy 1953, p. 327 sgg. Nel nostro passo Agostino presenta il tema di Cristo medico collegandolo con la tecnica delle cure, ora simili ora contrarie, applicate ai malati, con riferimento alla corrispondenza antitetica Adamo/Cristo (cfr. nota seguente), nel senso che a questa antitesi (superbia/umiltà; sapienza/stoltezza, ecc.) corrispondono, nell'immagine medica, le cure contrarie.

7. *Sicut etiam*: lo schema concettuale che qui applica Agostino è complesso nell'apparente semplicità: alla base c'è l'argomento, tradizionale nella filosofia greca, del *simile a simili*, ma esso viene interpretato in chiave dell'opposizione paolina Adamo-Cristo, per cui la corrispondenza diventa antitetica. Su questa antiteticità si veda quanto Agostino osserva in generale a *Civ.* XI 18. <

8. *contraria*: sul principio medico di curare la malattia con rimedi di tipo antitetico, tanto diffusa nel mondo antico, cfr., p. es., Celso, *de medicina* VI 6, 8.

14. *medicus... medicina*: l'accostamento dei due termini è più che naturale, considerando che Cristo è insieme causa efficiente e causa strumentale della guarigione dell'uomo, in quanto lo guarisce con la propria morte: cfr., p. es., *serm.* 80, 4 *Quare nobis medicamentum non de armario suo sed de sanguine suo fecit?* («Perché ci ha medicati non traendo la medicina dall'armadio ma mediante il suo sangue?»). Si veda ancora *En. ps.* 109, 3; *Tr. Io.* 36, 2; *serm.* 284, 6; 292, 4; 314, 1. Per l'accostamento *medicus-medicina* si veda anche *En. ps.* 50, 8.

14-5. *per superbiam... humilitatem*: Agostino ha caro contrapporre la superbia del diavolo, di Adamo, dell'uomo in generale all'umiltà di Cristo. Cfr., p. es., *En. ps.* 33, 1, 4 *Quid est autem Christus qui occidit diabolum? Humilitas occidit superbiam. Cum ergo Christum nomino, fratres mei, maxime nobis humilitas commendatur. Viam enim nobis fecit per humilitatem: quia per superbiam recesseramus a Deo, redire ad eum nisi per humilitatem non poteramus* («Che cos'altro è Cristo che ha ucciso il diavolo? L'umiltà ha ucciso la superbia. Perciò quando nomino Cristo, fratelli miei, è soprattutto a noi che raccomando l'umiltà. Ci ha aperto la strada attraverso l'umiltà: poiché per la superbia ci eravamo allontanati da Dio, non potevamo tornare a lui se non attraverso l'umiltà»). Si veda ancora *Trin.* XIII 17, 22; *Ench.* 108; *Ag. chr.* 11, 12; *Pecc. mer.* II 17, 26; *Civ.* X 24; *Tr. Io.* 25, 16; *En. ps.* 18, 2, 15; 118, 9, 1; 118, 15, 4; *serm.* 77, 11; 188, 3.

16. *serpentis sapientia*: a *Gen.* 3, 1 le antiche traduzioni latine definivano il serpente che inganna Eva (cioè, il diavolo, secondo la generalizzata interpretazione patristica) *prudentissimus* o *sapientissimus* (o *sapientior*; LXX φρονιμώτατος) tra tutti gli animali. Agostino, *Gen. litt.* XI 2, 4, spiega che qui sapiente va inteso in senso non positivo, *propter rationis eminentiam*, che il diavolo conserva anche nel male. A *serm.* 46, 28, sempre in relazione allo stesso passo biblico insieme con altri, spiega: *Dicitur aliquando in scripturis sapientia pro astutia, abusione verbi, non proprietate* («Talvolta nella Scrittura si parla di sapienza invece di astuzia, ma con uso improprio della parola, non in senso proprio»). Si veda ancora *Civ.* XIV 28 (collegamento sapienza-superbia) e, per altri esempi, Marrou 1958[4], p. 565. <

19. *immortalitate*: c'era stata incertezza nella più antica riflessione dottrinale dei cristiani se Adamo fosse stato creato mortale o immortale: cfr., p. es., Teofilo, *Ad Autolycum* II 24; A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, p. 395 sgg. Al tempo di Agostino la convinzione che Adamo fosse stato creato immortale anche nel corpo era nettamente prevalente, e Agostino ha avuto modo di ribadirlo di frequente, anche in polemica con i pelagiani: cfr., p. es., *Gen. litt.* VI 25, 36; *Ench.* 104; *Civ.* XIII 15; *Corr. gr.* 12, 33. <

21. *Corrupto*: Agostino rileva qui l'opposizione Eva/Maria, introdotta già da Giustino, *Dialogus cum Tryphone* 100, a complemento di quella paolina Adamo/Cristo, e diventata subito quanto mai tradizionale. Per Agostino si veda anche, p. es., *Ag. chr.* 22, 24; *Pecc. or.* 40, 45; *serm.* 233, 4; 281, 3. Nel nostro passo l'opposizione tra le due donne viene ribadita mediante l'opposizione anima/corpo: all'anima corrotta di Eva si è contrapposto il corpo integro di Maria.

23. *exemplo*: cfr. nota a I, XI-XIII 3.

29. *medicinae christianae*: l'espressione medicina di Cristo, cristiana si riscontra soltanto nell'Agostino tardo della controversia pelagiana: *Nupt. conc.* I 1, 1; *Iul. imp.* I 24; III 145 (Giuliano). 151.

XV, 2. *magna spe*: cfr. *serm.* 53, 11 *Necesse est ut in quo est fides, quae per dilectionem operatur* (*Ep. Gal.* 5, 6), *speret quod Deus pollicetur. Comes est ergo fidei spes. Necessaria quippe spes est, quamdiu non videmus quod credimus, ne forte non videndo et desperando deficiamus* («È necessario che colui che ha la fede che opera con l'amore speri ciò che Dio ha promesso. Perciò la speranza si accompagna alla fede, e finché non vediamo ciò che crediamo, la speranza è necessaria, perché non avvenga che, non vedendo e disperando, veniamo meno»). Sul rapporto fede/speranza è importante *Ench.* 8; cfr. anche *ep.* 120, 8; *serm.* 158, 8. Vedi ancora *infra*, I, XXXVII-XL.

3. *voluntarie*: l'efficacia redentiva della morte di Gesù è dipesa dal fatto di essere senza peccato e, come tale, non soggetto al potere della morte: perciò la sua morte è stata volontaria. Questo concetto,

già chiaro in Origene (cfr. *in Romanos* V 1; *in Matthaeum* XIII 8, ecc.), compare di frequente nella pagina di Agostino, scritturisticamente fondato su *Ev. Io.* 10, 18, come appunto qui e come in Origene. Cfr., p. es., *Trin.* IV 13, 16 *non eam* (scil. *carnem*) *deseruit invitus, sed quia voluit quando voluit quomodo voluit* («Non ha abbandonato la carne contro il suo volere, ma perché come e quando ha voluto»). Si veda anche *Civ.* XVI 41; *Tr. Io.* 11, 2; 47, 7; *serm.* 5, 3.

6-7. *vivorum atque mortuorum*: di questa espressione della tradizionale regola di fede Agostino propone due interpretazioni: *Fid. symb.* 8, 15 *Sive istis nominibus iusti et peccatores significantur; sive quos tunc ante mortem in terris inventurus est appellati sint vivi, mortui vero qui in eius adventu resurrecturi sunt* («O con questi nomi sono indicati i giusti e i peccatori, ovvero sono chiamati vivi quelli che allora [Cristo giudice] troverà ancora in vita in terra, e morti quelli che risusciteranno alla sua venuta»). Per qualche riscontro dell'espressione *iudex vivorum et mortuorum*, cfr. *Civ.* XXI 1; *Pecc. mer.* II 29, 47; *Trin.* I 13, 28; *Tr. Io.* 36, 4; *En. ps.* 62, 1; 67, 33; 90, 2, 1; 103, 3, 22; *serm.* 191, 1. Sull'escatologia di Agostino, cfr. Eger 1933.

7. *magnum timorem*: sul timore che deve incutere nel cristiano l'attesa del giudizio finale Agostino si dilunga volentieri, come a *En. ps.* 147, 1, perché constata che *sicut meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor* (*ep.* 185, 21). Per l'attesa con ma anche senza timore cfr. *serm.* 108, 1. Per l'importanza del timore e sul collegamento timore-conversione nella pastorale agostiniana, cfr. nota a II, VII 1.

10-1. *praemium*: il premio finale riservato ai giusti è Dio stesso: cfr. *infra*, I, XXIX 30. Sullo stesso tema si veda anche, tra l'altro, *En. ps.* 72, 31; *serm.* 19, 5; 78, 5. <

14. *dona... propria*: sulla varietà dei doni che Dio elargisce a tutti, buoni e cattivi, alcuni comuni a tutti ma altri propri di ognuno, più volte nella prospettiva di *1 Ep. Cor.* 12, 11 (*dividens propria unicuique*), cfr., p. es., *Trin.* XV 19, 34; *Gest. Pel.* 14, 32; *Virg.* 46, 46; *En. ps.* 35, 7; 67, 21; 103, 1, 9; 105, 36; *serm.* 255, 3.

XVI-XVIII, 3. *diversa officia*: Agostino, sulla base soprattutto di *Ez.* 14, 13-4, è solito considerare Noè Daniele e Giobbe simboli delle tre classi di persone che formano il corpo della Chiesa, ecclesiastici continenti coniugati: *Exc. urb.* 1, 1; *En. ps.* 132, 5. <

3-4. *nodo unitatis et caritatis*: questa espressione in Agostino è attestata soltanto qui; cfr., comunque, prol., par. 6. La connessione va intesa nel senso che l'amore è vincolo di unità. Il motivo torna frequentissimo nelle pagine agostiniane, soprattutto in polemica con i donatisti. Cfr., p. es., *Quaest. Simpl.* II 1, 10 ... *sed oportere cognoscere unitatis societatem vinculo caritatis ineundam*; *ep.* 61, 2 *Quis autem vere dicit se habere Christi caritatem, quando eius non amplectitur unita-*

tem?; *Tr. Io.* 18, 4 ... *et si individuam caritatem, perfectam unitatem.*

5. *medicinalibus... molestiis*: cfr. la stessa espressione a *ep.* 185, 7; *medicinalis dolor* compare a *En. ps.* 102, 5. Sul valore pedagogico della *molestia*, cfr. *ep.* 130, 25 ... *molestiae tribulationesque temporales plerumque prosunt, vel ad sanandum tumorem superbiae vel ad quaecumque flagellanda et abolenda peccata* («... le molestie e le tribolazioni temporali molto spesso sono di giovamento, o per sanare il gonfiore della superbia o per punire ed eliminare ogni peccato»). Sulla duplice fonte della molestia, in connessione con l'immagine della medicina, cfr. *83 Quaest.* 82, 3 ... *molestias quas patitur, vel de ipso morbo nondum sanato patitur vel de adiutorio medicinae* («... le molestie che uno patisce, le patisce o perché la malattia non è ancora guarita ovvero proprio a causa della medicina che lo guarisce»). Cfr. anche *Nat. gr.* 23, 25.

8. *in via*: per un riscontro di via non in senso positivo (= Cristo), come a I, XI 11, ma in senso neutro, come qui, cfr. *En. ps.* 34, 1, 6. Comunque, l'espressione *in via* ha di norma, in Agostino, significato positivo, nel senso di essere sulla buona strada che porta alla salvezza, in opposizione a *praeter viam* cfr., p. es., *serm.* 141, 4 *Melius est in via claudicare quam praeter viam fortiter ambulare.* Si veda anche *Tr. Io. ep.* 10, 1; *serm.* 169, 18.

9. *affectuum*: Agostino ha caro contrapporre la via degli affetti a quella dei piedi: cfr. *En. ps.* 94, 2 *Unus ergo idemque homo, corpore stans uno loco, et amando Deum accedit ad Deum, et amando iniquitatem recedit a Deo: nusquam pedes movet et tamen potest accedere et recedere. Pedes enim nostri in hoc itinere affectus nostri sunt. Prout quisque affectum habuerit, prout quisque amorem habuerit, ita accedit vel recedit a Deo* («Un solo e stesso uomo, pur restando col corpo in un solo luogo, se ama Dio si avvicina a lui, e se ama il male si allontana da lui: non muove i piedi, eppure può avvicinarsi e allontanarsi. Infatti in questo viaggio i nostri piedi sono i nostri affetti. Ognuno di noi si avvicina a Dio o si allontana da Dio, a seconda dell'affetto e dell'amore che avrà avuto»). Ved. anche *Cant. nov.* 3, 3; *Tr. Io.* 56, 4; *En. ps.* 121, 11, e, in senso più generale, *Conf.* VIII, VIII 19.

11-2. *se... substernere*: l'usuale concetto dell'incarnazione intesa < come volontaria umiliazione, abbassamento di Cristo, qui viene adattato all'immagine della via: *substernere* dà l'idea dello *stratum*, il lastrico della strada. Cfr. *serm.* 16A, 9 *Qua vadimus? Ecce, substerno me vobis, fio vobis via, ero vobis finis.* Ved. anche *serm.* 260A, 2.

13-4. *fixa... crucifixus*: si rilevi la contrapposizione fondata sul < concetto di configgere: per poter svellere il divieto profondamente confitto (*graviter fixa*), che impediva all'uomo peccatore il ritorno alla patria, Cristo si è fatto configgere sulla croce. Per l'espressione *fixus in cruce*, cfr., p. es., *Tr. Io. ep.* 1, 9; *En. ps.* 149, 6. *interdicta*: Agostino usa l'abbastanza raro *interdictum* soprattutto a indicare la

proibizione, imposta ai primi uomini, di mangiare dall'albero della scienza (*Gen.* 2, 17): cfr., p. es., *Iul. imp.* VI 30 (*PL* XLV, col. 1580. 1581); *Civ.* XIII 20. 23; *serm.* 151, 5.

14. *Has*: prima di ora Agostino non ha nominato le chiavi della Chiesa, quindi *has* non sembrerebbe avere qui l'usuale valore dimostrativo (= queste), ma piuttosto anticipare l'*ut* consecutivo: chiavi tali che: cfr. *ThlL* VI, col. 2731.

16. *scilicet*: al tempo di Agostino le incertezze, che si erano avute nel II e III secolo, sulla remissibilità o meno dei peccati gravi commessi dopo il battesimo erano ormai risolte, nonostante certe persistenze rigoriste (novaziani), in senso positivo, e tale è la convinzione di Agostino, quale risulta anche da questo contesto. Perciò del celebre *logion* delle chiavi date da Cristo alla Chiesa (su cui cfr., p. es., *Tr. Io.* 50, 12; *Tr. Io. ep.* 10, 10; *serm.* 82, 7; 149, 7), il concetto di *ligare* viene da lui interpretato, come qui, nel senso che non ci sono peccati oggettivamente irremissibili, perché diventano tali soltanto i peccati che il peccatore ritiene non gli possano essere rimessi, e di cui perciò non si pente: cfr. anche *Adv. leg.* I 17, 36; *Exp. Rom.* 14. 23; *serm.* 71, 20; Adam 1917. <

21. *desperando*: Agostino considera la disperazione provocata dalla coscienza della gravità dei propri peccati come il male maggiore, perché impedisce al peccatore di pentirsi: in questa prospettiva egli intende il peccato irremissibile contro lo Spirito santo di cui si legge in *Ev. Matth.* 12, 32 e del quale egli dice: ... *quid aliud restat nisi ut peccatum in Spiritum sanctum... nullum intellegatur nisi perseverantia in nequitia et malignitate, cum desperatione indulgentiae Dei?* («... Che resta se non ritenere che il peccato contro lo Spirito santo... non sia altro che la perseveranza nel male e nel peccato, perché si dispera del perdono di Dio?») (*Exp. Rom.* 22); cfr. anche *serm.* 71, 20-1.

XIX-XXI, 1. *quaedam mors*: al tema della morte dell'anima al peccato (= abbandono della vita precedente) segue il tema della morte corporale (= dissoluzione della vita presente). Perciò in questo passo Agostino parla di morte in due sensi: morte dell'anima al peccato grazie alla penitenza; morte naturale del corpo; subito dopo, a I, XX 19, vi aggiunge la *gravior mors* dell'anima a causa del peccato e destinata a diventare morte eterna a seguito della risurrezione finale dei corpi. In questo senso già Origene aveva parlato di tre morti (*Dialogus cum Heraclide* 25): morte al peccato, morte beata; morte dell'anima a causa del peccato; morte naturale del corpo. D'altra parte, nella Scrittura non si legge mai di tre morti, mentre *Apoc.* 2, 11 e 20, 6 definiscono seconda morte quella dell'anima a causa del peccato (e di duplice, seconda morte si legge anche in Filone e Plutarco). Quindi la tradizione cristiana conosceva bene il concetto di due, non di tre morti (Tertulliano, Lattanzio, ecc.). In questa linea Agostino è solito parla- <

re soltanto di due morti e definisce prima morte quella corporale e seconda la morte definitiva dell'anima condannata, insieme col corpo, nel giudizio finale: *Civ.* XIII 2 *De prima igitur corporis morte dici potest quod bonis bona sit, malis mala; secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona* («Della prima morte, quella del corpo, si può dire che è buona per i buoni e cattiva per i cattivi; ma certamente la seconda, come non è di alcun buono, così non è buona per alcuno»). Cfr. anche *Trin.* IV 3, 5; *Ench.* 93, e, per maggiori dettagli, Plumpe 1951, p. 387 sgg. Per altro, Agostino parla correntemente anche di morte attuale dell'anima a causa del peccato (cfr., p. es., la distinzione tra morte del corpo e dell'anima a *Tr. Io.* 49, 2), e definisce anche morte, in senso positivo, quella dell'anima al peccato, al mondo, come nel nostro passo: *Tr. Io.* 65, 1; *serm.* 169, 16.

7-8. *caro et sanguis*: forse non è casuale che in questa esposizione sommaria, insistendo energicamente sulla risurrezione del corpo e riecheggiando da vicino il famoso passo paolino di *1 Ep. Cor.* 15 sulla risurrezione, Agostino non ne abbia ricordato anche la trasformazione da corpo animale in corpo spirituale: egli infatti ha occasione di ribadire spesso la risurrezione del corpo, in polemica non solo con pagani e manichei ma anche con cristiani influenzati da idee origeniane e gnostiche, per chiarire che il corpo, che risorgerà spirituale, rimarrà, come che sia, corpo: *serm.* 242, 11 *Non ideo dicta sunt spiritalia, quia erunt spiritus, non corpora*. Mi limito ancora a ricordare *Civ.* XX 21; *ep.* 148, 16-7; 205, 5. 9. 10; *serm.* 240, 4; 241 per intero; 242, 11; 264, 6. <

13. *configurari*: cfr. sopra, I, XII 12 e nota a I, XI-XIII 21. *veritati*: l'opposizione tra *veritas* e *saeculum* è impostata sul concetto giovanneo che il mondo attuale è solo illusione, vanità: cfr. *Civ.* XX 3; *En. ps.* 136, 21; *ep.* 203; G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988, p. 62 sgg.

15. *habitudinis*: con questo termine Agostino indica la condizione dell'anima (*prisca, spiritalis*), mutevole in ragione della sua condotta: *Gen. litt.* VI 26, 37; *Nat. an.* II 7, 11; III 15, 22. *Habitudo caelestis, angelica* indica la condizione finale, perciò immutabile, degli eletti: *Faust.* XXIV 2; *En. ps.* 68, 1, 4; 143, 9.

16. *atque ita*: l'insistenza di Agostino nel ribadire la dottrina della risurrezione finale e della eternità dei premi e delle pene è in funzione polemica, data l'opposizione che veniva da parte sia pagana sia eretica: si veda a *Civ.* XXI 11-3, la difesa agostiniana dell'eternità delle pene contro la dottrina platonica (e origeniana) del loro valore solo pedagogico e medicinale; e a *Haer.* 43 la polemica contro la dottrina origeniana dell'apocatastasi. Cfr. anche *Faust.* XI 3; *Quant. an.* 33, 76; *serm.* 75, 9.

XXII, 1. *In his igitur*: in base al discorso sul tema *frui/uti* come è stato <

condotto fin qui, la cosa di cui dobbiamo godere è soltanto Dio considerato nella sua articolazione trinitaria, la patria (I, V 5-X 10), mentre le cose di cui dobbiamo usare appartengono all'economia della nostra salvezza, la via (I, XI 11-XXI 19). Ora Agostino passa al terzo componente della tripartizione di I, III 3, le cose che usano e godono, cioè gli uomini, qui ovviamente considerati, in relazione allo schema suddetto, come soggetti tenuti ad agire moralmente: cfr. Istace 1956, p. 298 sgg.

6. *ad imaginem et similitudinem*: secondo il racconto biblico, prima Dio dice di voler creare l'uomo a sua immagine e somiglianza (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) ma poi lo crea soltanto a sua immagine (*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*: *Gen.* 1, 26-7). Nell'interpretazione del passo, alcuni esegeti avevano distinto tra immagine e somiglianza (Ireneo Clemente Origene) altri no (Ilario): cfr. A. Strucker, *Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913. Agostino è al corrente di questa problematica, ma non la considera molto pertinente e non condivide l'idea che si debba ravvisare nella somiglianza di Dio qualcosa di superiore alla sua immagine: *Quaest. Hept.* V 4. Nel nostro passo egli individua l'immagine di Dio nell'uomo nella sua superiorità sugli animali, come a *Cat. rud.* 18, 29; a *Gen. litt.* IV 20, 30 motiva questa superiorità con la razionalità dell'uomo e in essa, e non nel corpo, puntualizza l'immagine di Dio, e questa è la sua interpretazione usuale: *Trin.* XIV 4, 6; *Symb.* 1, 2; *En. ps.* 42, 6; 48, 2, 11. L'insistenza di Agostino predicatore su questa tradizionale interpretazione del concetto di immagine di Dio si spiega in quanto soprattutto, ma non solo, a livello popolare era facile che si identificasse nel corpo l'immagine di Dio: cfr. anche nota a I, VII 11-2. Per un'imponente documentazione agostiniana su immagine e somiglianza, cfr. Mayer 1974[a], p. 465 sgg. <

8. *magna quaestio*: sul significato tecnico che può assumere il termine *quaestio*, cfr. IV, XXI 45 e nota a IV, XXI 9. La difficoltà che qui prospetta Agostino è imposta dal valore totalizzante che egli assegna allo schema *frui/uti* come criterio direttivo di vita morale. Esso infatti sembra in contraddizione col precetto evangelico (cfr. *Ev. Matth.* 22, 37-9) che comanda all'uomo di amare, oltre Dio, anche il prossimo, in quanto anche tale amore sembra rientrare nell'ambito del *frui*, mentre Agostino ha posto a fondamento del suo discorso, e lo ribadisce anche qui sotto, a XXII 21, che solo l'immutabile, cioè Dio, può essere oggetto del *frui*. E quando egli affronta questa problematica a partire dal concetto di amore, arriva allo stesso risultato: si deve amare per sé stesso, come fine, solo l'immutabile, cioè Dio: *83 Quaest.* 35, 1; *Ver. rel.* 13, 26. Perciò anche l'amore del prossimo deve ricadere nell'ambito dell'*uti*, e questa conclusione sembra poco in linea con la morale evangelica. Ecco perché la questione, ormai <

spostata sul concetto di amore, impegna Agostino per tutto il resto di *Doctr.* I. Cfr. su questo anche O' Connor 1983, p. 52; Mayer 1974[a], p. 295.

16. *spem*: Agostino intende per speranza che l'uomo ripone nell'uomo anche la speranza riposta dall'uomo in sé stesso: dopo aver citato il passo di *Geremia* riportato anche qui, egli così si esprime a *serm.* 13, 2 *Ergo nec in te, quia et tu homo es. Si enim spem tuam posueris in alio homine, inordinate humilis eris; si autem spem tuam posueris in te, periculose superbus* («Perciò non sperare in te, perché anche tu sei uomo. Se infatti avrai riposto la tua speranza in un altro uomo, sarai umile in modo non retto; ma se l'avrai riposta in te, sarai superbo con tuo pericolo»). Sulla dialettica sperare in Dio / in sé / negli uomini, cfr. *En. ps.* 33, 2, 13. Su questa tematica, vedi anche *Faust.* XI 7; XII 20; *En. ps.* 103, 4, 17; *serm.* 157, 3; 158, 8.

21. *si autem*: come abbiamo già qui sopra annotato, Agostino discute a *83 Quaest.* 35, 1 su che cosa si debba amare, osserva che *non amandum est quod manenti et fruenti amori auferri potest*, e necessariamente conclude che si deve amare e riporre la beatitudine soltanto in ciò che è eterno, cioè soltanto in Dio.

24-5. *constringitur*: sulla concentrazione necessaria per aderire completamente a Dio, bene immutabile, con *affectus* in cui s'identificano amare e godere, cfr. *Ver. rel.* 13, 26; *Civ.* XI 2; *Trin.* XV 26, 47; *Fid. symb.* 9, 19; Lorenz 1950-1, p. 102.

29. *regula dilectionis*: corrisponde alla *regula veritatis* di I, VIII 8 e la completa, determinando lo svolgimento del discorso fino a I, XXXIV 38 (cfr. Mayer 1974[a], p. 253). La regola di verità indirizza l'uomo a credere, la regola dell'amore lo guida nell'agire. Cfr. anche *Ver. rel.* 46, 87; *Civ.* I 20; *En. ps.* 55, 4.

29-30. *Diliges*: abbiamo già sopra rilevato (ved. nota a I, XXII 8) come questo passo evangelico puntualizzi la difficoltà in cui ora versa Agostino, in quanto sembra integrare l'amore di Dio con quello del prossimo come oggetto del *frui*. Per superarla, Agostino ricorre anche all'inversione delle due parti della citazione, collocando al primo posto l'amore per il prossimo che nel Vangelo segue l'amore di Dio (Istace 1956, p. 299; a I, XXVI 27 il passo del *Vangelo di Matteo* è citato esattamente). In questo modo egli istituisce una specie di *gradatio*, che porta l'amore del prossimo a culminare nell'amore di Dio e a confondervisi. <

33. *Cum autem*: osserva Holte 1962, p. 264: «Il nucleo intimo della concezione agostiniana dell'amore si trova, salvo errore, in questo modo di comprendere l'amore di Dio come qualcosa che include tutte le forme che può assumere la vita umana, in quanto esse si manifestano come amore diretto verso l'esterno. Questa concezione appare qui con un'unità sistematica impressionante. L'amore di Dio è

come il letto del fiume principale verso il quale confluiscono tutte le altre forme di amore».

37. *rapiatur*: sull'uso di questo verbo per esprimere la spinta affettiva che, venendoci da Dio, ci attrae a lui, cfr. *Conf.* VIII, IV 9 *Age, Domine, fac excita et revoca nos, accende et rape, flagra dulcesce: amenus curramus*; ved. anche *Conf.* II, XII 18. L'origine dell'immagine è platonica: *Phdr.* 254b (φέρεσθαι).

XXIII, 1. *Non autem*: mentre il *frui* è connesso necessariamente con la < *dilectio*, non così l'*uti*, che ci serve solo da tramite per giungere al *frui*: cfr. 83 *Quaest.* 30. Come oggetto del nostro amore, qui Agostino distingue gli esseri intelligenti (uomo, angelo), che hanno con Dio il nostro stesso rapporto, e il nostro corpo, che ha soltanto bisogno di Dio senza però poter instaurare con lui un rapporto, e perciò ne ha bisogno tramite noi.

3. *angelus*: cfr. note a I, XXX 1-2 e 43.

6. *quattuor*: Plotino, I 7 aveva ripartito l'esistenza in quattro li- < velli disposti in ordine ascendente: corpo anima *nous* Dio. Agostino già a *Mor. eccl.* I 3, 5; 8, 13 aveva tratto spunto da questa gradazione, e se ne serve ora liberamente in questo passo di *Doctr.* (sul senso di questo adattamento, si veda Holte 1962, p. 199 sgg.). Egli da una parte sopprime la distinzione tra *nous* e Dio, ormai incompatibile col suo egalitarismo trinitario, per cui il *nous* (= il Figlio, Logos divino) è equiparato al Padre; invece sdoppia il secondo grado plotiniano, l'anima, in due: l'anima propria e quella del prossimo, perché la questione, come sappiamo e come egli spiega subito dopo, concerneva proprio il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, dato che è scontato l'amore dell'anima per sé stessa e il proprio corpo. Tutto il ragionamento è impostato sulla netta separazione, in chiave platonica, di anima e corpo, dove il soggetto, la persona umana, è fatta coincidere con l'anima, sulla scia della definizione di Platone, *Alcib.* 130 c, riecheggiata anche da Origene, *de principiis* IV 2, 7 (cfr. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 55 sgg.). Per altro, comunemente Agostino, riprendendo la definizione aristotelica, definisce l'uomo come composto di anima e di corpo (cfr., p. es., *Doctr.* I, XXVI 27; *Faust.* XXII 27; *Vit. beat.* 2, 7; *ep.* 3; *serm.* 150, 5); a *Mor. eccl.* I 4, 6 egli si pone il problema se l'uomo debba essere identificato con la sola anima e lascia la questione non risolta, ma è esplicito nell'affermare che il bene dell'uomo si identifica col bene dell'anima e non del corpo.

14. *Magnum autem*: l'ordine delle cose da amare stabilito sopra è < ordine naturale (cfr. *naturalis ordo* di I, XXIV 25), impostato sul concetto della superiorità dell'amore di ciò che è immutabile, cioè Dio; perciò chi ama sé stesso o le cose del corpo più di Dio infrange quest'ordine e commette peccato: *Civ.* XV 22; XIX 13; *83 Quaest.* 30;

Quaest. Simpl. I 2, 18; Lorenz 1950-1, p. 89. In quest'ottica si spiega il passaggio di Agostino dall'amare il proprio corpo al desiderare di comandare sugli altri: in ambedue i casi, a causa della *concupiscentia carnis* (cfr. *Doctr.* I, XXIV 25), si amano le cose inferiori più di Dio e perciò si trasgredisce e si perverte l'ordine naturale.

18. *odium*: sulla opposizione odio/amore, per un minimo di documentazione si veda *Conf.* VI, II 2; *Tr. Io.* 92, 2; *Tr. Io. ep.* 10, 7; *En. ps.* 54, 7-8; 118, 31, 3; 133, 1; *ep.* 210, 2; *serm.* 211, 2; 336, 2.

26. *pares*: l'ordine naturale vuole che si eserciti il dominio solo su ciò che è inferiore, non su ciò che è di pari dignità. Sulla superbia come causa del peccato (*Eccli.* 10, 13), in riferimento al peccato degli angeli e di Adamo e Eva, inteso come perversione dell'ordine naturale (*se illi* [scil. *Deo*] *praeferendo, id quod minus est praetulerunt*), cfr. *Civ.* XII 6; *Gen. Man.* II 9, 12.

XXIV, 2. *secta*: termine tecnico, corrispondente ad αἵρεσις, per indicare una specifica scuola filosofica (platonica, stoica, ecc.), com'è nel nostro caso, ma estensibile anche a indicare una setta eretica: *Civ.* IX 5; XIX 2; *Cresc.* II 4, 6; *En. ps.* 146, 13; *Tr. Io.* 1, 16; *serm.* 46, 18. Agostino, *Faust.* XX 3, considera la *secta* caratterizzata, rispetto a *schisma* (cfr. *Doctr.* IV, XXIX 62), da una forte specificità dottrinale.

4. *nonnulli*: si tratta dei platonici, con i quali Agostino polemizza a *Civ.* X 29 per il loro voler fuggire il corpo, senza comunque escludere cristiani, eretici (gnostici, manichei) e no, eccessivamente rigoristi e platonizzanti, come fa intendere la citazione paolina riportata a *Doctr.* I, XXIV 25. Sul contrasto tra l'atteggiamento di *Doctr.* e quello delle opere giovanili, in cui Agostino platonicamente invitava al disprezzo del corpo e dei sensi (*Vit. beat.* 1, 3; *Ord.* I 1, 3, ecc.), cfr. Alici 1989, p. 125. <

10. *recte faciunt*: l'apprezzamento positivo, in opposizione ai platonici, è per i monaci e in genere per quanti praticavano l'ascetismo cristiano, in quanto costoro non odiavano il corpo ma miravano a tenerlo sottomesso, per meglio amare Dio: *Ergo non sic non sentire, ut non sentit lapis, ut non sentit arbor, ut non sentit cadaver: sed vivere in corpore et nihil ex eius onere sentire, hoc est sanum esse* («Perciò non l'essere insensibile come pietra albero cadavere ma il vivere nel corpo e nulla avvertire del suo peso, questo significa esser sano»: *serm.* 277, 6; cfr. anche *serm.* 13, 1). Tale sottomissione del corpo è possibile ottenere solo rispettando l'ordine di natura e perciò sottomettendosi a Dio: *Ag. chr.* 7, 7. <

17. *perverse*: è il termine con cui viene significata l'alterazione dell'ordine naturale, che porta l'uomo ad amare come non deve e perciò a pervertire e invertire l'ordine del *frui/uti*: *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur* (cfr. *vitioso* di *Doctr.* I, XXIII 23), *fruendis uti velle et utendis frui* («Si ha ogni umana perversione, che

definiamo anche vizio, quando si vuole usare di ciò di cui si deve godere e si vuole godere di ciò di cui si deve usare»: *83 Quaest.* 30). Nel nostro caso l'odio del proprio corpo, che invece bisogna amare, distorce il significato di quel rapporto.

21. *consuetudinem*: la *carnalis consuetudo* (cfr. *Conf.* VII, XVII 23; *Trin.* VIII 1, 2; *En. ps.* 12, 3; *Tr. Io.* 53, 3, ecc.) è *indomita*, perché l'abitudine inveterata diventa quasi natura: cfr. *Conf.* VIII, V 10 *Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur facta est necessitas* («dalla volontà pervertita nasce la libidine, dall'obbedienza alla libidine deriva l'abitudine, e se non le si resiste l'abitudine diventa necessità»); *Mus.* VI 7, 19 *Non enim frustra consuetudo quasi secunda et quasi affabricata natura dicitur* («Non senza ragione definiamo l'abitudine quasi una seconda natura, quasi una natura che si aggiunge all'altra»). Cfr. anche *Conf.* VIII, V 11.

22-3. *concupiscentia*: il significato del termine si presentava ad Agostino intrinsecamente negativo, anche per influsso di *1 Ep. Io.* 2, 16, come corrispettivo della valutazione negativa di ἐπιθυμία in ambito filosofico = ἄλογος ὄρεξις (*SVF* III, pp. 95. 105; Cicerone, *Tusc.* IV 12); ma traevano in senso contrario certi passi paolini in cui il termine ha significato positivo, come *Ep. Gal.* 5, 17, qui citato. Agostino più di una volta si è soffermato sulla questione, puntualizzando che *concupiscentia* va preso in senso positivo solo quando il testo specifica l'oggetto positivo del desiderio, mentre il termine, usato da solo, va inteso negativamente: *Civ.* XIV 7; *En. ps.* 118, 8, 3-4. <

24. *naturalis ordo*: cfr. nota a I, XXIII 14.

26. *spiritui*: in questo contesto Agostino parla più volte di spirito invece che di anima adeguandosi al passo paolino. Ma, mentre Paolo intende per spirito l'effusione di grazia divina di cui viene gratificato solo chi diventa cristiano, egli tende a identificare nell'uomo anima e spirito, pur riconoscendo a spirito accezione meno ampia rispetto ad anima, in quanto limitata a indicare la sola razionalità dell'anima: cfr. *Nat. an.* IV 23, 37; *ep.* 238, 15.

31. *subditum*: a *Civ.* XXII 26 Agostino polemizza contro la concezione platonica della sopravvivenza della sola anima, e rileva che il corpo risuscitato non sarà di incomodo all'anima ma a lei sottomesso: *... ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit* (*Gen. litt.* XII 35, 68; cfr. anche *serm.* 277, 4). <

33. *propagine*: con questo termine da lui tanto adoperato Agostino vuole significare, in senso usualmente negativo, l'eredità che viene all'uomo dalla sua discendenza da altri uomini, a risalire fino ai primi uomini, responsabili del peccato originale: cfr., p. es., *Iul. imp.* IV 79; *Fel.* II 11; *En. ps.* 50, 10; 125, 2; *ep.* 190, 10. *naturae lege*: cfr. *infra*, I, XXVI 27 e nota a I, XXVI 3-4. <

36. *depravati*: richiama *perverse* di l. 17: la perversione del rappor-

to anima/corpo è conseguenza di perversione di giudizio, falsa valutazione che perverte l'ordine naturale degli oggetti che dobbiamo amare.

41. *pertinacia*: qui il termine è assunto in senso negativo, come usualmente da Agostino, a significare l'eccessiva ostinazione, aspetto negativo della costanza: *vitium est tamen ei* (scil. *constantiae*) *quasi finitimum pertinacia, quae constantiam videtur imitari* (*Iul.* IV 20). Cfr. anche *Quant. an.* 26, 51; *ep.* 57, 2; 167, 6; come aspetto negativo della perseveranza, cfr. *83 Quaest.* 31. Per l'espressione *sine pertinacia*, cfr. *Mor. eccl.* I 29, 59; *Fund.* 33, 36. Qui coloro che cercano il vero *sine pertinacia* sono coloro che non eccedono nella pratica ascetica a danno del loro corpo.

XXV, 2. *se diligat*: l'amore di sé è il più naturale di tutti; ma bisogna esercitarlo in modo retto, perché si può amare sé stessi sia bene sia male, e il retto amore di sé è connesso con l'amore di Dio e del prossimo: ... *duo praecipua praecepta, hoc est dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus, in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum seipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit* («... Due precetti soprattutto c'insegna Dio, il Maestro, cioè l'amore di Dio e del prossimo, e in essi l'uomo trova tre oggetti del suo amore, Dio sé stesso e il prossimo: non sbaglia nell'amare sé stesso chi ama Dio»: *Civ.* XIX 14). Cfr. ancora *Disc. chr.* 4, 4; *ep.* 130, 14; *serm.* 128, 5.

4-5. *prudenterque*: la prudenza non è virtù specificamente cristiana, ma rientra nel novero delle virtù naturali, come Agostino spiega, sulla traccia di Cicerone, a *83 Quaest.* 31, 1 *Habet* (scil. *virtus*) *partes quattuor: prudentiam iustitiam fortitudinem temperantiam. Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius memoria intellegentia providentia* («La virtù si articola in quattro parti: prudenza giustizia fortezza temperanza. La prudenza è conoscenza di ciò che è bene male e indifferente. Sue parti sono: memoria intelligenza provvidenza»). Il ragionamento che qui svolge Agostino è tutto fondato sulla ragione, senza ricorso allo specifico cristiano: siamo perciò nell'ambito dell'ordine naturale, che impone l'osservanza della quadripartizione riportata sopra.

8. *multi*: oltre i martiri, cui accenna subito dopo, Agostino ha in mente anche gli asceti cristiani, che rettamente posponevano l'amore del proprio corpo all'amore di Dio, e in questo modo amavano rettamente sé stessi.

12. *plus*: il martire ha amato la propria anima e la sua salvezza più del proprio corpo, cioè ha amato di più ciò ch'è più importante e così ha rispettato l'ordine naturale.

13. *avarus*: lo stesso inusuale accostamento tra martiri e avari, visto sotto diverso aspetto, si riscontra a *serm.* 331, 5 e 335, 2: in effet-

ti sia i martiri sia gli avari esercitano l'amore al livello più alto, i martiri secondo l'ordine naturale, gli avari infrangendo quest'ordine, perché amano il denaro più di quanto debba essere amato: *Gen. litt.* XI 15, 19.

18. *impiorum*: sono coloro che odiano il proprio corpo; cfr. nota a I, XXIV 10. <

XXVI, 3-4. *naturae lege*: sul concetto di legge di natura (che a *Faust.* XIX 2 Agostino, parlando di tre *legum genera*, distingue dalla legge giudaica e dalla verità divina), comune a tutti gli esseri animati, in rapporto soprattutto con *Ep. Rom.* 1, 20 sgg., cfr., p. es., *Faust.* XXI 5; XXVI 3; *Ver. rel.* 29, 52; *Gen. Man.* II 8, 11; *En. ps.* 57, 1; 118, 25, 4; *ep.* 157, 25. Il richiamo a uomini e animali, tutti vincolati dalla legge di natura, va apprezzato sulla base del chiarimento che leggiamo a *Faust.* XXII 27 *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore, sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est animam corpori naturali ordine esse praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio ceteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur* («È legge eterna la disposizione divina, la volontà di Dio, che ordina di conservare l'ordine naturale e vieta di turbarlo. Ci chiediamo perciò quale sia nell'uomo l'ordine naturale. L'uomo è formato di anima e corpo, ma è così anche l'animale; e nessuno può dubitare che nell'ordine naturale l'anima debba essere anteposta al corpo. Ma nell'anima dell'uomo c'è la ragione, che manca nell'animale. Perciò, come per legge di natura l'anima va anteposta al corpo, così la ragione dell'anima va anteposta alle altre sue parti, che hanno anche le bestie»). Si veda anche Schubert 1924, p. 9 sgg. e *passim*; Brezzi 1956, p. 197 sgg.; Holte 1962, p. 257 sg.

5. *restabat*: il riferimento è sempre alla quadripartizione di I, XXIII 22, in cui con *tertium quod iuxta nos est* Agostino intende il nostro prossimo.

10. *prophetae*: alcuni mss., seguiti da Green, qui danno *omnes prophetae*, ma il riscontro con le altre numerose occorrenze di questa citazione in Agostino conferma la lezione *prophetae*, accolta da Martin.

11. *Quod si*: nel passo evangelico, dopo l'amore di Dio viene prescritto di amare il prossimo come noi stessi: perciò vi siamo compresi Dio noi e il prossimo. Ma poiché sia in noi sia nel nostro prossimo si distinguono anima e corpo, si ricade nella quadripartizione di I, XXIII 22.

13-4. *ex animo... et corpore*: cfr. nota a I, XXIII 6. Qui Agostino parla di corpo e *animus*, altrove di corpo e *anima* (cfr., p. es., *Mor. eccl.* I 4, 6). Sulla differenza tra *animus* e *anima*, a *Civ.* VII 22 egli ri-

porta la spiegazione di Varrone, che aveva definito *animus* la componente razionale dell'*anima*. Cfr. Gilson 1949, p. 56.

17. *confluant*: cfr. I, XXII 21.

XXVII-XXVIII, 2-3. *ordinatam... dilectionem*: l'espressione risente di *Cant.* 2, 4 «ordinate in me l'amore», e anche Origene, *in Canticum* III, p. 186 sgg. Baehrens, si vale di essa per trattare delle priorità e delle distinzioni che si debbono osservare nell'esercizio dell'amore. In Agostino l'espressione compendia quanto è stato detto da I, XXIII 22 in poi, e va inquadrata nel contesto dell'*ordo naturalis*, che fissa appunto l'ordine delle priorità: cfr., p. es., *Civ.* XV 22; XIX 13; *Faust.* XXII 28, 30; *ep.* 140, 4; Holte 1962, p. 257 sgg. A *Doctr.* III, X 16, ll. 32-3 Agostino spiega: *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum*; a *Trin.* IX 8, 13 pone la differenza tra *cupiditas* e *caritas*: *... non quo non si amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura* («... non che non si debba amare la creatura, ma se quell'amore viene riportato al creatore, sarà non cupidigia ma carità. Si ha infatti cupidigia allorché la creatura viene amata per sé»).

7. *peccator*: Dio è perfettamente semplice, perciò il nostro amore per lui non ammette gradazioni e distinzioni. Invece l'uomo è molteplicità, perciò il nostro amore per il prossimo esige gradazioni e distinzioni. Se il mio prossimo è peccatore, io lo amo in quanto uomo, non in quanto peccatore; anzi lo amo proprio in quanto odio il suo peccato: *Noli propter hominem diligere vitium neque propter vitium odisse hominem. Homo proximus tuus est, vitium inimicum proximo tuo. Tunc amas amicum, si oderis quod nocet amico* («Non amare il vizio a causa dell'uomo e non odiare l'uomo a causa del vizio. L'uomo è il tuo prossimo, il vizio è il nemico del tuo prossimo. Allora tu ami l'amico, se avrai odiato ciò che nuoce all'amico»: *serm.* 49, 5). <

8-9. *propter Deum*: cfr. *Doctr.* III, X 16, ll. 32-3; sulla confluenza di ogni amore nell'amore di Dio, cfr. nota a I, XXII 8: solo ciò che è immutabile va amato per sé, e ogni altro amore va riferito a questo. Cfr. ancora *83 Quaest.* 35, e, in riferimento a *Ev. Matth.* 22, 37-9, *Tr. Io.* 17, 8.

11. *quam se ipsum*: l'uomo deve amare il prossimo come sé stesso: perciò, se deve amare Dio più del prossimo, deve amare Dio anche più di sé stesso. Data poi la superiorità dell'anima rispetto al corpo, che si dà ovviamente sia in noi sia nel nostro prossimo, questo deve essere amato da noi, in quanto anima (sull'identificazione uomo = anima, cfr. nota a I, XXIII 6), più di quanto noi amiamo il nostro stesso corpo. Perciò, che si debba amare il proprio prossimo più del proprio corpo discende naturalmente dalla distinzione tra anima e corpo, con priorità della prima. In sostanza, la distinzione tra noi e il

nostro prossimo viene assorbita in quella tra anima e corpo, sempre guardando all'amore di Dio: l'anima, sia nostra sia del nostro prossimo, può godere di Dio, il corpo no.

15. *aeque*: su come graduare l'amore del prossimo, in un contesto simile a questo di Agostino, Origene, *in Canticum* III, p. 187 sgg. Baehrens, ragiona sulla base dei passi paolini che presentano l'immagine del corpo e delle membra, alcune più altre meno onorevoli, e perciò da preporre o posporre nell'amore. Agostino imposta la questione sull'equivalenza, in linea teorica, di ogni nostro prossimo, da cui deriva, come criterio di scelta per graduare l'amore nei suoi confronti, la sola opportunità di luogo e di tempo. Comunque, gli esiti dei due ragionamenti sono gli stessi, perché in ambedue i casi risulta che si debbono amare quelli che nella vita ci sono più legati da vincoli di parentela e di amicizia.

22-3. *sorte legeres*: l'eventualità di trarre a sorte chi amare di più < tra chi ci è prossimo si presenta largamente teorica: ma va rilevato che Agostino, sulla scorta di *Act. Ap.* 1, 26 (gli apostoli traggono a sorte il sostituto di Giuda nel loro collegio), non era affatto contrario a questo mezzo di scelta, pur tanto diffuso nel mondo pagano, che in certo qual modo quadrava con la sua convinzione che i doni della grazia divina ci vengono elargiti del tutto indipendentemente dai nostri meriti, per scelta imperscrutabile di Dio: *Sors... non aliquid mali est, sed res est in dubitatione humana divinam indicans voluntatem* («Trarre a sorte... non è alcunché di male, ma un atto che, nell'incertezza dell'uomo, ci indica la volontà di Dio»: *En. ps.* 30, II 2, 13; cfr. anche *ep.* 55, 37 [disapprovazione dell'usanza di *legere sortes* nei Vangeli, anche se è preferibile al consultare i demoni]; 228, 12).

XXIX, 2. *partim*: per la già ricordata propensione di Agostino a partizioni e definizioni, cfr. Marrou 1958[4], p. 15.

9. *histrionem*: per l'esempio dell'attore, addotto a illustrare l'eser- < cizio dell'amore, cfr. anche *serm.* 332, 1. O'Connor 1983, p. 53, parla a questo proposito di «odd analogy»: ma si consideri lo smoderato amore degli africani per i giochi del teatro e del circo, su cui cfr. *Conf.* VI, VIII 13; A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990, p. 130 sgg.

17. *in societate*: posto che l'uomo è naturalmente portato alla vita sociale e le società possono essere sia buone sia cattive (cfr., p. es., *Civ.* XII 22. 28; *Quaest. Simpl.* I 2, 16; *serm.* 228, 2), qui con l'espressione *societas dilectionis Dei* Agostino intende contrapporre alla cattiva società dei frequentatori del teatro la società ideale che riunisce insieme quanti amano Dio con amore ben ordinato. L'espressione è attestata anche a *Trin.* IV 9, 12, dove la *dilectio*, che associa tra loro gli uomini, è rapportata all'amore che unisce il Figlio al Padre.

18. *beate*: cfr. I, IV 4; XXX 31.

22. *ipse quem diligunt*: sull'identificazione di Dio stesso col premio finale, cfr. nota a I, XV 10-1.

23. *inimicos... diligamus*: l'amore dei nemici discende dall'amore di Dio, bene che nessuno ci può sottrarre, anche se i nemici ci possono togliere ogni altro bene. Il continuo richiamo di Agostino all'amore per i nemici è solitamente fondato sul dato evangelico e l'esempio di Cristo: cfr., p. es., *En. ps.* 99, 5; 118, 7, 4; 9, 3; *Tr. Io. ep.* 8, 4. 5. 10; *serm.* 5, 2; 57, 12; 90, 9; 306, 8. Qui egli cerca di darne, in armonia col contesto, una spiegazione che discenda dal concetto dell'ordine di natura, perciò il più possibile fondata sulla sola ragione. <

XXX, 1-2. *de angelis... quaestio*: la terminologia tecnica con cui è presentata la questione (cfr. IV, XXI 45 e nota a IV, XXI 9; *ep.* 95, 8) ne rileva il significato nella trama del discorso sull'oggetto dell'amore: Agostino ha affermato (I, XXVI 27) che tutta la morale cristiana si compendia nell'amore di Dio e del prossimo, che implicitamente comprende anche l'amore di sé, anima e corpo. La questione che egli ora pone serve a mettere alla prova l'esaustività del precetto, nel senso che, se si dimostra che deve essere oggetto di amore anche qualche altra entità oltre Dio e il prossimo, nella fattispecie gli angeli, tutto il suo ragionamento verrebbe a cadere: cfr. Istace 1956, p. 306 sgg. La difficoltà sarà risolta da Agostino facendo rientrare anche gli angeli nella categoria di "prossimo". <

3. *quantum in hac vita*: nelle opere giovanili Agostino aveva affermato che la *fruitio Dei*, cioè la beatitudine, si può raggiungere già nella vita attuale mediante l'esercizio della sapienza (cfr. p. es., *Vit. beat.* 4, 34). Ma nelle *Retractationes* egli modifica questa convinzione e colloca la beatitudine della *fruitio Dei* soltanto nell'aldilà (I 2. 14): *Trin.* IV 7, 11; XIII 7, 10; *Civ.* XIX 13; *En. ps.* 86, 9. D'altra parte, anche nelle opere mature occasionalmente ricorre il concetto di una *fruitio Dei* parziale e momentanea, di cui si può godere in questa vita: cfr. *Conf.* IV, I 1; XIII, IX 10. Per maggiore informazione su questo tema, cfr. Lorenz 1950-1, p. 129 sgg. <

8. *et ipse*: solitamente Agostino, per la definizione comprensiva di prossimo, si serve del passo evangelico (*Vangelo di Matteo* + *Vangelo di Luca*), piuttosto che del passo paolino della *Lettera ai Romani*, riportato qui sotto: cfr., p. es., *Disc. chr.* 3-4; *En. ps.* 118, 8, 2; *ep.* 155, 14-5. La stessa definizione comprensiva di prossimo si riscontra a *En. ps.* 25, 2, 2: tutti i discendenti di Adamo ed Eva sono il nostro prossimo, questa volta senza alcun riferimento scritturistico.

10-1. *legem prophetasque*: questa espressione si legge soltanto nel passo del *Vangelo di Matteo* che parla dell'amore di Dio e del prossimo, e non nel passo corrispondente del *Vangelo di Luca* (10, 25 sgg.), cui qui aderisce Agostino per la parabola del buon samaritano, che è invece assente nel *Vangelo di Matteo*. Egli perciò fonde insieme i due

testi evangelici. Secondo Istace 1956, p. 307, questa fusione sembrerebbe voluta al fine di ribadire l'esaustività del precetto; ma, dato che Agostino cita a memoria, la (con)fusione potrebbe essere stata involontaria.

13. *ad Iericho*: delle due varianti attestate nei mss. *Iericho* (*Hier-*) e *Ierichum* (*Hier-*), la prima sembra corrispondere meglio all'*usus scribendi* di Agostino: cfr. *Quaest. Hept.* VI 2; *Gen. Man.* II 10, 13; *En. ps.* 48, 1, 14.

14-5. *cui proximum*: dalla parabola si ricava che il prossimo del viandante ferito era stato il samaritano che si era preso cura di lui (cfr. anche *En. ps.* 48, 1, 14); perciò Agostino qui intende chiarire che la parabola va intesa nel senso più largo e non soltanto nel significato immediato, cioè nel senso che sarebbe da considerare prossimo di un tale soltanto colui che lo benefica. A tal fine egli si vale del fatto che il nome di prossimo implica relazione (*ad aliquid*), cioè un rapporto almeno tra due, e perciò reciprocità: dato che in teoria ogni uomo può entrare in relazione con un altro, ognuno è il prossimo di ogni altro. L'estensione totalizzante del concetto implica perciò che anche il nemico sia il nostro prossimo. A differenza di quanto aveva fatto sopra (cfr. nota a I, XXIX 23), ora Agostino rammenta che l'amore del nemico è prescritto dal Vangelo. <

28. *cum dicit*: anche a *Ep. Gal.* 5, 14, come in questo passo della *Lettera ai Romani*, Paolo fa dipendere l'osservanza di tutta la legge dall'amore del prossimo, tacendo dell'amore di Dio. A *Exp. Gal.* 45 Agostino accosta i due passi paolini e dimostra che l'amore del prossimo implica necessariamente l'amore di Dio e viceversa, così che basta richiamarne uno solo per implicare anche l'altro. Solo un motivo di opportunità ha indotto Paolo a rammentare l'amore del prossimo invece di quello di Dio: ... *cur apostolus et in hac et in illa epistula solam proximi dilectionem commemorat, nisi quia de dilectione Dei possunt mentiri homines, quia rariores tentationes eam probant; in dilectione autem proximi facilius convincuntur eam non habere, dum inique cum hominibus agunt?* («... Per qual motivo in questa e in quella lettera l'apostolo ricorda soltanto l'amore del prossimo, se non perché a proposito dell'amore di Dio gli uomini possono mentire perché sono più rare le tentazioni che lo mettono alla prova, mentre invece più facilmente vengono convinti di non avere l'amore del prossimo quando si comportano male con gli altri uomini?») <

43. *angelos contineri*: posto che il concetto di prossimo è definito dal principio di relazione, in esso rientrano anche gli angeli, in quanto tra noi e loro c'è relazione, anche se soltanto a senso unico, in quanto noi siamo beneficati da loro e non si dà reciprocità. Qui gli angeli sono detti *sancti* (cfr. anche I, XXXIII 36), per distinguerli dagli angeli cattivi (cfr. *angelus superbus* a I, XXXIII 36).

44. *officia*: che gli angeli per volere di Dio aiutassero gli uomini <

impegnati nella via della salvezza, era convinzione generalizzata nella Chiesa antica, e tale convinzione aveva trovato la sua più rilevante espressione nella dottrina dell'angelo custode: cfr., p. es., Origene, *de principiis* I, praef. 10; Basilio, *contra Eunomium* III 1; Girolamo, *in Matthaeum* III 18, 10. Per Agostino cfr., p. es., *Civ.* X 26; *83 Quaest.* 67, 7; *Ench.* 56; *En. ps.* 62, 6; 78, 1; 118, 18, 4; Madec 1986, col. 303 sgg. Quanto ai passi della Scrittura dai quali si ricavava l'aiuto degli angeli agli uomini, oltre i passi di *Apocalissi* addotti a I, XXXIII 36, si veda, p. es., *Gen.* 16, 7; *Ex.* 14, 19; *Tob.* 8, 25; *Iudith* 13, 20; *Dan.* 8, 15-6; 10, 14.

47. *se ipsum*: l'interpretazione del buon samaritano come simbolo di Cristo era quanto mai tradizionale: cfr. Ireneo, *adversus haereses* III 17, 3; Origene, *Homiliae in Lucam* 34, 3; Ambrogio, *Expositiones in Lucam* VII 74. Per Agostino si veda *Quaest. ev.* II 19; *Tr. Io.* 41, 13; *En. ps.* 68, 2, 11; 136, 7. <

49. *Sicut proximum*: per intendere perché questa citazione ricorra in un contesto in cui si tratta di Dio (= Cristo) come nostro prossimo, si tenga presente che per Agostino il soggetto che parla nel salmo è Cristo, che come suo prossimo definisce noi, in quanto siamo suo corpo: cfr. *En. ps.* 34, 6. Il rapporto è reciproco, e a *serm.* 41, 7 è il cristiano che fa sue le parole del salmo, rivolgendosi, quale suo prossimo, a Cristo. <

XXXI, 1. *ambiguum*: su questo termine cfr. nota a II, VI 1. L'aver costretto tutta la vita morale nello schema *frui/uti* pone qualche problema, che Agostino affronta nella parte finale del libro I. La prima difficoltà deriva dall'aver definito che godere di una cosa significa amarla per sé stessa (I, IV 4; cfr. anche *83 Quaest.* 30), perché questa definizione caratterizza l'atteggiamento che l'uomo deve avere verso Dio, ma non sembra adatta a spiegare l'atteggiamento di Dio nei nostri confronti. Dio infatti non può godere di noi, in quanto si gode solo di qualche cosa di cui si ha bisogno; d'altra parte non sembra ammissibile che Dio usi di noi, e *tertium* – come sappiamo – *non datur*. Il *non invenio*, che chiude questo paragrafo, sembra veramente tradire l'imbarazzo, ma solo momentaneo, di Agostino. Cfr. Istace 1956, p. 309 sg.; O'Connor 1983, p. 53. <

XXXII, 1. *Sed neque*: la soluzione escogitata da Agostino permette di salvare, ma solo in modo formale, la validità totale dello schema *frui/uti*: dato che Dio non può godere di noi, non resta che ammettere che usi di noi, ma in modo completamente diverso da come noi usiamo delle altre cose: noi ne usiamo per il nostro vantaggio, come mezzo per giungere al *frui* di Dio; invece Dio usa di noi per il nostro bene. <

6. *minus sumus*: Agostino fa sua l'identificazione di stampo plato- <

nico tra essere e bene (cfr. anche Origene, *in Ioannem* II 13) e perciò considera il male come carenza di essere, non essere (cfr. ancora Origene, *Homilia in ps.* 36 5, 5 peccatore = non essere). Anche in questo ambito egli ragiona sulla base dello schema immutabile/mutabile: solo Dio esiste pienamente, perché è immutabile: *omnis enim mutatio facit non esse quod erat* (*Nat. bon.* 19; cfr. anche *ibid.*, 1. 3. 4). L'uomo, in quanto mutabile, è in bilico tra l'essere e il non essere, tra il bene e il male: in quanto è, è *natura bona*, perché *quaecumque sunt, bona sunt* (cfr. *Nat. bon.* 19; *Conf.* VII, XII 18), ma la mutabilità, che è dire corruttibilità, lo espone al non essere: *si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt* (*Conf.* VII, XII 18). In questo senso Agostino può dire che noi uomini *minus sumus* rispetto a Dio, in quanto partecipiamo dell'essere, cioè del bene, solo in modo contingente e mutevole.

8. *Ego sum*: citazione tradizionale nel platonismo cristiano per fondare scritturisticamente l'identificazione Dio = essere = bene: cfr. Origene, *de principiis* I 3. 6; *in Ioannem* II 13; Ilario, *de trinitate* I 5; Ambrogio, *Enarratio in ps. XII* 43, 19. Per Agostino basti ricordare *Conf.* XIII, XXXI 46; *Trin.* II 18, 35; V 2, 3; VII 5, 10; *En. ps.* 101, 2, 10. 12; 134, 4; *serm.* 6, 4-5; 7, 7. Cfr. anche sopra, I, VI 6.

18. *nobis etiam invicem*: mentre fin qui Agostino ha detto e ribadito che si può godere soltanto di Dio, mentre di ogni altra cosa, anche degli uomini, compresi noi stessi, si deve soltanto usare (cfr. I, XXII 20-1), ecco che *ex abrupto* e quasi di passaggio egli afferma che in Dio gli uomini possono godere uno dell'altro. In questo modo anticipa un'altra difficoltà, che discute a I, XXXIII 37. <

XXXIII, 1. *Nam si*: breve digressione prima di affrontare la difficoltà implicitamente proposta alla fine del precedente paragrafo. Sarebbe errore godere reciprocamente di noi non in Dio ma in altri, uomo o angelo, perché significherebbe voler attribuire a sé stessi ciò che deve essere soltanto di Dio. *in via*: su *via* in significato neutro, cfr. *supra*, I, XVII 16. <

3. *superbus*: con questa espressione Agostino vuole indicare tutto ciò che si oppone a Dio, cercando di arrogare a sé ciò che non può essere che di Dio. Che all'origine del peccato sia degli angeli sia dei primi uomini ci fosse stata questa manifestazione di superbia, era opinione vulgata (cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* V 21, 2; Origene, *Homiliae in Ezechielem* 9, 2; *Homiliae in Lucam* 8, 5; *in Romanos* IX 17), che Agostino ribadisce spesso e conforta scritturisticamente con la citazione di *Eccli.* 10, 13 (14): cfr., p. es., *Civ.* XIV 13; XXII 1; *Gen. litt.* XI 11, 15; 15, 19; 23, 30; *Nat. gr.* 29, 33; *En. ps.* 120, 5; 121, 6. Cfr. anche *supra*, prol., parr. 5. 6; I, XIV 13.

17. *pervenisse... venias*: lo stesso accostamento *venire/pervenire* ritorna, in questo contesto, a XXXIV 38 e XXXVIII 42 e ne costituisce un *Leitmotiv*. Quando Agostino, che trovava i due termini in sequen-

za già in *Dan.* 7, 13 (cfr. *Civ.* XVIII 34; XX 23; *Trin.* II 18, 33), li accosta, dà a *pervenire* il senso forte di arrivare alla meta, mentre *venire* ha il significato più generico di andare, essere avviato, arrivare ma non alla meta: *venisti ad aetatem utendae rationis, nec ad sapientiam pervenisti* («sei arrivato all'età di usare la ragione ma non sei arrivato alla sapienza») (*Tr. Io.* 15, 22; cfr. anche *Gen. Man.* II 23, 36; *En. ps.* 29, 2, 10; *Tr. Io.* 69, 3; *ep.* 55, 18).

18. *Paulus*: il passo di Paolo a Filemone appare in contrasto con < l'affermazione agostiniana che si può godere soltanto di Dio, bene immutabile, perché l'apostolo si augura di poter *frui* di Filemone nel Signore. Abbiamo già visto Agostino anticipare questa difficoltà (I, XXXII 35) ammettendo che l'uomo possa godere anche dell'uomo, e ora cerca di far quadrare il passo paolino con la sua teoria generale. Egli riconferma che il vero *frui* (*vere et proprie frui*) può avere per oggetto solo Dio (Trinità); ma ammette che in modo improprio (*abusive, non proprie*) il *frui* possa avere per oggetto anche un uomo, purché ciò avvenga *in Domino*: quando ci è presente l'oggetto del nostro amore, ci pervade un senso di gioia, così che, anche se per noi propriamente esso è oggetto da usare, l'*uti cum dilectione* di fatto ci porta vicinissimi al *frui*. La condizione indispensabile perché ciò avvenga è che questo usare con diletto trovi realizzazione nel Signore: cioè, l'amore dell'uomo deve essere subordinato all'amore di Dio, discendere da esso, nel quale ogni amore si assomma (cfr. I, XXVI 27). Si veda anche Istace 1956, p. 310 sgg.; Holte 1962, p. 279 sgg. Non è inutile rilevare che Agostino in nessun'altra sua opera si è più occupato specificamente di questo passo della lettera a Filemone, limitandosi a riecheggiarlo qualche volta nelle lettere in forma solo colloquiale: *ep.* 26, 4; 118, 5; 155, 11.

24. *abusive*: cfr. IV, XVIII 35 e nota a IV, XVIII 10, e anche I, IV 4 e nota a I, IV 4.

27. *quod non*: Istace 1956, p. 312, pensa che Agostino, proponendo questo chiarimento, implicitamente intendesse che esso potesse essere applicato anche ad altri passi della Scrittura che parlano di *frui* in modo generico e senza la specificazione *in Dominio*: p. es., *1 Ep. Tim.* 6, 17 (... *in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum*).

XXXIV, 1. *Vide*: Agostino vuole dissipare dubbi circa il rapporto *uti*/ < *frui*, che possono derivare dal passo della lettera a Filemone, e ribadisce che l'uomo è solo da usare da parte di un altro uomo, proponendo l'esempio decisivo in argomento: anche il Cristo incarnato per noi è solo oggetto di *uti*, in quanto via che ci conduce al *frui* in Dio: cfr. Mayer 1974[a], p. 254 sg.

3. *Et si noveramus*: già Origene aveva interpretato questo passo < paolino per affermare il valore per noi propedeutico dell'incarnazio-

ne rispetto alla conoscenza di Cristo *qua Deus*: *de principiis* II 6, 7. Agostino interpreta il passo per indicare che, come dopo la risurrezione i discepoli compresero la divinità di Cristo, anche noi possiamo in certa misura comprenderla già in questa vita al di là della sua umanità: cfr., p. es., *Faust.* XI 7, 6; *Tr. Io.* 94, 4; 95, 3; *ep.* 147, 18 (citazione da Ambrogio); *serm.* 88, 14; 143, 3.

7. *Dominus creavit*: per la complessa vicenda dell'interpretazione patristica di questo passo, inteso nel II e III secolo in riferimento al Logos divino, cfr. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, p. 9 sgg.: il trasferimento del passo dal Logos preesistente al Cristo incarnato, già proposto da Eustazio e Marcello, fu imposto solo dall'autorità di Atanasio. Per Agostino si veda, p. es., *Trin.* I 12, 24; *Fid. symb.* 4, 6. Nel nostro passo Agostino dà l'impressione di concepire l'incarnazione di Cristo solo come l'inizio della via che conduce a Dio (*ut inde inciperent qui vellent venire*), nel senso che in un momento più avanzato dell'*iter* egli diventerebbe via per noi, al di là della sua umanità, anche nella sua divinità. Ma l'abituale concezione agostiniana è che l'umanità di Cristo costituisce l'intera via che porta a Dio: cfr., p. es., *Fid. symb.* 4, 6; *Tr. Io.* 69, 2-3; *En. ps.* 109, 2-3; 142, 15; *serm.* 141, 4. <

11. *quae retro sunt*: *Ep. Phil.* 3, 13, caposaldo della mistica di Gregorio di Nissa, è citato più volte anche da Agostino, a significare il progredire del cristiano verso Cristo: *Trin.* IX 1, 1; *Nat. an.* IV 8, 12; *En. ps.* 39, 3; 83, 4; *Tr. Io.* 9, 3; *Util. ie.* 1, 1; *serm.* 91, 6. A *Conf.* XI, XXIX 39 e *serm.* 255, 6 egli precisa: *extentus, non distentus; secundum extensionem, non secundum distentionem*, dove il primo termine indica la tensione verso un unico obiettivo, mentre il secondo caratterizza la condizione di chi è diviso tra obiettivi diversi.

15. *Ego sum*: per Cristo via e patria, mezzo e fine, cfr. I, XI 11; XVII 16.

16. *venitur... pervenitur... permanetur*: per un riscontro dell'accostamento dei tre termini, cfr. *Tr. Io.* 63, 1.

19. *agglutinante*: sulla funzione dell'amore, dono specifico dello Spirito santo, di unire i fedeli con Dio, cfr., p. es., *Trin.* VII 3, 5; *Exp. Rom.* 11; *serm.* 71, 18. Per l'uso di *agglutinare* in questo senso, cfr. anche *Conf.* IV, IV 7; *En. ps.* 62, 17. <

21. *quam*: per *quam* nel senso di *quomodo*, cfr. A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, München 1965, p. 459.

27. *provehi... pervehi*: l'accostamento di questi due termini non ricorre altra volta in Agostino.

XXXV, 1. *Omnium igitur*: prima di passare, col libro II, all'esposizione di carattere più tecnicamente esegetico della sua trattazione, Agostino, alla fine del libro I, ne sintetizza il discorso nell'affermazione delle tre virtù teologali, fede speranza carità, considerate nell'ambito

dello schema *frui/uti*. Inserito in esso, lo studio della Scrittura – egli afferma qui sotto – viene finalizzato all'amore di Dio e del prossimo. Cfr. II, VII 10; III, X 16.

2-3. *legis... dilectio*: l'espressione fonde insieme *Ep. Rom.* 13, 10 e *1 Ep. Tim.* 1, 5, quasi a significare che obiettivo di *Doctr.* è la Sacra Scrittura in tutta la sua ampiezza e in ogni suo significato. *dilectio*: sul rapporto *amor/caritas/dilectio* cfr. nota a I, III 10; Holte 1962, p. 261.

7. *dispensatio*: con questo termine, oltre che con *dispositio*, Tertulliano aveva reso in latino οἰκονομία, che, a partire da Ignazio, *ad Ephesios* 18, 2, nel linguaggio dei cristiani significava l'incarnazione di Cristo e l'economia della redenzione: cfr. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1962, p. 158 sgg. In Agostino quest'accezione di *dispensatio* è ben rappresentata: cfr., p. es., *En. ps.* 50, 17; *serm.* 237, 1; 264, 5. Ma il termine, specificato da *temporalis*, come qui, o da *carnalis*, indica anche il tempo della vita umana, apprezzata come momento dell'economia divina relativa al mondo: cfr., p. es., *Ver. rel.* 26, 48; *Fid. symb.* 8, 15. <

8. *delectatione*: *delectatio* è termine neutro e si può dire di diletto sia lodevole sia riprovevole: *Delectatio autem perniciosa sequitur cupiditatem, fructuosa caritatem* (*En. ps.* 9, 15; ved. anche *serm.* 153, 10; 159, 2-3).

9. *vehiculorum*: si riaffaccia l'immagine del viaggio, su cui cfr. I, IV 4; IX 9; X 10.

10. *instrumentorum*: *instrumentum* per indicare la Scrittura ricorre più volte in Agostino: *vetus instrumentum* (= Antico Testamento) *Civ.* XVII 3; *Faust.* XIX 31; *Retr.* I 9; *Pers.* 11, 27; *novum instrumentum* (= Nuovo Testamento) *Civ.* XX 4 (cfr. anche *ep.* 36, 25); (= Vangelo) *serm.* 130, 2; (= Scrittura) *serm.* 12, 4.

XXXVI-XXXVII, 1. *Quisquis igitur*: Agostino torna al punto di partenza, lo studio della Sacra Scrittura, ormai in possesso del fondamentale criterio ermeneutico: qualsiasi interpretazione deve soddisfare l'esigenza dell'amore di Dio e del prossimo. Cfr. *Doctr.* III, X 16; *Conf.* XII, XXV 35. <

3. *geminam caritatem*: questa espressione caratteristica, con cui Agostino definisce il precetto fondamentale di amare Dio e il proprio prossimo come sé stessi, ricorre anche, p. es., a *Doctr.* II, VI 7; *Quaest. Mt.* 1; *En. ps.* 77, 44; 138, 14; per l'espressione equivalente *gemina dilectio*, cfr. *Cons. ev.* IV 10, 20; *En. ps.* 66, 3; 138, 12.

4. *Quisquis vero*: questa considerazione agostiniana è ispirata dalla consapevolezza della difficoltà che presenta l'interpretazione della Scrittura, con conseguente facilità di interpretare in modo non congruente con l'intenzione dell'agiografo. Per tutto questo argomento si rimanda a Introduzione, p. XXIX sg.

7. *Inest*: più volte Agostino si è soffermato a chiarire la differenza < tra errore (*falli*) e menzogna (*mentiri*): *Fallitur qui, cum sit falsum, verum putat esse quod dicit; mentitur autem qui falsum esse aliquid putat et pro vero dicit, sive illud verum sit sive falsum... Falli enim pertinet ad infirmitatem, mentiri ad iniquitatem* («Sbaglia chi ritiene esser vero ciò che dice, mentre invece è falso; mentisce invece chi ritiene che una cosa è falsa e la spaccia per vera, sia che sia vera sia che sia falsa... Ingannarsi è della debolezza, mentire dell'iniquità») (*serm.* 133, 4. 3; cfr. anche *Ench.* 18; *de mend.* 3, 3). Per questa problematica in relazione allo studio della Scrittura, cfr. *c. mend.* 11, 25.

13-4. *utile... mendacium*: Platone aveva affermato che talvolta la < menzogna può essere utile, a fine pedagogico e medicinale: *Resp.* II 382cd; V 459cd, e molto si era discusso nelle scuole filosofiche su questo argomento: per un riscontro in ambiente latino, cfr. Quintiliano, *Inst.* XII 1, 38. A dir di Girolamo (*ep.* 84, 3), Origene nel libro VI dei perduti *Stromateis* accettava la valutazione di Platone. Agostino ha trattato più volte la questione, condannando la menzogna anche se utile, pur riconoscendole colpa minore (*Ench.* 18; *En. ps.* 5, 7). Egli discute la questione a *de mend.* 4-5 (395) anche in relazione a esempi di menzogna utile che venivano ravvisati nella Scrittura e, in polemica con i priscillianisti, la ridiscute lungamente nel più tardo (420 circa) *contra mendacium* (cfr. soprattutto capp. 11-4): egli ammette che nell'Antico Testamento siano presenti esempi di menzogna utile, ma non sono da imitare; nega che siano ravvisabili nel Nuovo Testamento.

20. *Sed quisquis*: applicando la distinzione *falli/mentiri* all'inter- < pretazione delle Scritture, Agostino ha presente sia gli eretici che ne usano malamente (= mentiscono) sia i tanti che interpretano senza adeguata preparazione (= si ingannano). Questi ultimi, se interpretano sulla base del principio dell'amore, vanno capiti e aiutati. Su questa problematica, cfr. *Conf.* XII, XVIII 27; XXIII 32; XXV 34; *Util. cred.* 4, 10; in polemica con i manichei si veda *Sec.* 21-4; *Faust.* XI 2; XXXII 19.

23. *finis praecepti*: il precetto, ovviamente, è quello dell'amore, come dice 1 *Ep. Tim.* 1, 5: cfr. *infra* I, XL 44. *errore*: per il duplice significato del termine, cfr. nota a III, XXX 39.

24. *per agrum*: non ho trovato riscontro, negli scritti agostiniani, dell'opposizione *via/ager*, per indicare la via diritta e quella traversa. Questa viene abitualmente indicata con l'espressione *praeter viam*: *Tr. Io. ep.* 10, 1; *En. ps.* 31, 2, 4; *serm.* 141, 4.

27. *in transversum*: questa espressione, che non trova altro riscontro in Agostino, indica l'andare in direzione giusta per la strada non diretta, mentre *in perversum* (cfr. anche *Petil.* II 39, 94; *ep.* 238, 21; *Nat. gr.* 6, 6 [*in perversum/in directum*]) indica l'andare in direzione errata.

33. *Per fidem*: cfr. *infra*, II, VII 11. Il tema della fede, che qui viene presentato sulla base di 2 *Ep. Cor.* 5, 7, fu uno dei più cari ad Agostino ed è tra i meglio attestati. Mi limito a un minimo di esemplificazione attinente al nostro tema specifico. Per la contrapposizione paolina (2 *Ep. Cor.* 5, 6-7) *fides/species* (credere/vedere), cfr. *Ergo per fidem ambulamus quamdiu credimus quod non videmus: tenebimus autem speciem, cum viderimus facie ad faciem, sicuti est* («Perciò siamo in cammino guidati dalla fede finché crediamo ciò che non vediamo; ma otterremo di vedere, quando vedremo faccia a faccia, qual è (*serm.* 38,3; ved. anche *serm.* 127, 5; 346, 1. 2; *ep.* 92, 4; 140, 66; 147, 22; *Tr. Io.* 34, 7; 40, 9; 75, 4; 79, 1; *Tr. Io. ep.* 4, 8; *En. ps.* 37, 15; *Trin.* I 7, 16; XIV 2, 4; *Civ.* XIX 14; *Spir. litt.* 36, 65). Il tema è trattato specificamente nel *de fide rerum quae non videntur*. Per l'*auctoritas* della Scrittura come fondamento della fede, cfr. *Civ.* XIX 18; *Fid. rer.* 6, 9; *Faust.* XI 5; *serm.* 52, 2; 126, 1 (si veda anche Lorenz 1955, p. 221). Per la connessione tra fede e amore (*caritas, dilectio*), cfr. *Tr. Io.* 83, 3; *serm.* 90, 8: si può avere fede senza amore, anche se per il cristiano non è auspicabile; ma non si può avere amore senza fede: *Potest fieri ut credas venisse Christum, et non diligas Christum. Non potest autem fieri ut diligas Christum et non dicas venisse Christum* («Può darsi che tu creda che Cristo è venuto, e non lo ami. Ma non puoi amare Cristo e negare che sia venuto»: *serm.* 90, 8).

35. *vacillat auctoritas*: sul venir meno dell'autorità della Scrittura, se ne viene revocato in dubbio un punto, cfr. anche *Faust.* XVI 14; *ep.* 28, 4; Lütke 1968, p. 115.

41. *scientia*: cfr. note a II, VII 13; XXXV 1; XLI 3. Per il rapporto scienza/fede si veda anche Lorenz 1955, p. 227 sgg.

42. *fides spes caritas*: il finale del libro I di *Doctr.* è concepito in funzione di questo esito, che esalta, come criterio di vita morale, le tre virtù teologali, e tra loro, sulla traccia di Paolo (1 *Ep. Cor.* 13), rileva il valore primario dell'amore: cfr. Istace 1956, p. 320 sgg. Per la connessione di fede speranza amore, si veda la trattazione di *Ench.* 8, che conclude: *Proinde nec amor sine spe est nec sine amore spes nec utrumque sine fide*. Cfr. anche *Perf. iust.* 8, 19; *Trin.* VIII 5, 8; *En. ps.* 91, 1; *serm.* 53, 10, 11; 158, 7. Per il collegamento specifico delle tre virtù con l'interpretazione della Scrittura, cfr. *infra*, III, X 14. <

XXXVIII, 6-7. *temporalia*: sul tema del contrasto tra beni temporali ed eterni, prediletto dalla pastorale agostiniana, cfr., p. es., *Ver. rel.* 20, 38; *Quaest. Hept.* IV 33; *Mus.* VI 4, 6; *En. ps.* 9, 11; 89, 10; 136, 15-6; *serm.* 61, 11 (rapporto *temporalia-uti/aeterna-frui*); 117, 10 (*aeterna/temporalia* = stabilità/transitorietà [= *Civ.* XI 6]); 157, 5.

XXXIX, 1. *Homo itaque*: quanto qui asserisce Agostino appare in contrasto con quanto egli sostiene polemicamente all'inizio di *Doctr.*, <

circa l'opportunità di apprendere da altri a interpretare la Scrittura, per poter insegnare a propria volta, e più in generale non in accordo col principio informatore di tutta l'opera, che pone la Scrittura a fondamento della formazione del cristiano. Ma proprio nel prologo tanto polemico abbiamo visto Agostino ammettere che ci possano essere eccezioni alla norma generale da lui presentata. L'accenno a chi vive in solitudine, senza neppure il testo scritturistico, allude agli eremiti d'oriente, notoriamente ignoranti: e subito dopo Agostino, citando *1 Ep. Cor.* 13, 8, presenta la loro formazione come dovuta all'elargizione di carismi divini. In sostanza, l'intero quadro del cristiano perfettamente fondato su fede speranza amore si presenta soprattutto come modello ideale: solo se ha raggiunto la perfezione, il cristiano può fare ormai a meno delle Scritture per quanto attiene a sé stesso; ne farà comunque uso per insegnarle ad altri.

5. *Sive prophetiae*: l'utilizzazione del passo paolino, che qui fa Agostino, nell'evidente esagerazione risente del contesto, che esalta la perfezione ascetica degli eremiti del deserto, assurti ormai a collaudato modello di perfezione cristiana. Altrove egli interpreta in senso escatologico, con molto maggiore aderenza alle parole dell'apostolo: cfr., p. es., *Fel.* I 11; *Spir. litt.* 24, 41.

7. *machinis*: qui il termine *machina*, che in Agostino al plurale ha spesso significato negativo di macchinazione, è adoperato in senso positivo, a indicare i carismi spirituali di cui Agostino ritiene dotati i solitari del deserto. Un riscontro calzante ci è offerto da *ep.* 55, 39, anche se la *scientia* di cui parla non è il carisma cui fa riferimento il nostro testo ma quella di normale apprendimento: *Sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat, quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur* («Si faccia perciò uso della scienza come di uno strumento che contribuisca a innalzare l'edificio della carità, destinata a rimanere in eterno, quando anche la scienza verrà abolita»). Cfr. anche Marrou 1958^4, p. 344 sg.

9. *perfectum sane*: il concetto della relatività della perfezione dell'uomo ricorre frequente in Agostino: *ipsa est perfectio hominis invenisse se non esse perfectum* (*serm.* 170, 8); *ipsa est perfectio nostra humilitas* (*En. ps.* 130, 14). Cfr. ancora *Retr.* I 19; *Trin.* IX 1, 1; *En. ps.* 38, 13; 83. 4; *ep.* 168, 15; *serm.* 159, 1; 169, 18. In polemica coi pelagiani, cfr. *duas. epp. Pel.* III 5, 15; *Pecc. mer.* II 15, 22.

XL, 1. *cum quisque*: l'interpretazione di *1 Ep. Tim.* 1, 5 è condotta in modo da integrare l'amore con le altre due virtù teologali. Il collegamento con la fede è favorito dal testo citato: più laborioso il procedimento per ricavare da *conscientia* della lettera a Timoteo la speranza, ma il collegamento si riscontra anche altrove in Agostino: *Ipsa enim caritas bene operantis dat ei spem bonae conscientiae. Spem enim gerit*

bona conscientia: quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe («Infatti proprio la carità di chi opera bene gli dà la speranza propria di una buona coscienza, perché la buona coscienza porta la speranza: come la cattiva coscienza è tutta in preda alla disperazione, così la buona coscienza è tutta pervasa dalla speranza»: *En. ps.* 31, 2, 5: cfr. anche *ep.* 130, 24, dove, in riferimento a *1 Ep. Tim.* 1, 5, è detto: *pro bona conscientia spes posita est*).

5. *Cum enim*: il procedimento a ritroso, carità speranza fede, permette ad Agostino di concludere con il richiamo alla fede: anche se in proiezione escatologica il primato è dell'amore, in questa vita terrena la fede assicura la correttezza dottrinale, che deve essere fondamento dell'interpretazione della Scrittura: cfr. I, V 5 sgg.

8. *desperat*: cfr. *supra*, I, XVIII 17.

15. *iam dicta sunt*: di queste precedenti trattazioni sulla fede Alici 1989, p. 145, ricorda il *de utilitate credendi* e il *de fide et symbolo*.

Libro secondo

I, 1. *praemisi*: a I, II 2 Agostino, in funzione della partizione del discorso che si accingeva a svolgere, prima ha distinto tra *res* e *signum*, ma poi ha chiarito che ogni *res* può diventare *signum* di qualche altra cosa (cfr. nota a I, II 2): perciò tutto il libro I è stato da lui dedicato alla trattazione, in sintesi, delle *res* delle Sacre Scritture, cioè del loro contenuto dottrinale e morale. Accingendosi ora a trattare dei *signa*, Agostino chiarisce che d'ora in poi le *res* saranno esaminate non per quello che sono ma per quello che significano, cioè in quanto *signa* di altre cose.

5. *Signum est*: questa definizione di *signum*, più comprensiva di quella proposta a I, II 2, è tradizionale, e risale ad Aristotele: Agostino ha probabilmente riecheggiato Cicerone, *Inv.* I 30 *signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat quod ex ipso profecto videtur* («Segno è ciò che cade sotto qualche senso e significa qualcosa che appare da esso»). Agostino stesso si era già così espresso a *Dial.* 5 *Signum est et quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit* («Il segno è ciò che al senso mostra sé stesso e all'animo presenta qualcosa oltre sé stesso»). L'unica differenza è che a *Dial.* 5 Agostino parla direttamente della mente (*animus*), mentre qui parla di ciò che la mente produce (*cogitatio*). A *Trin.* XI 3, 6 Agostino definisce la *cogitatio* come sintesi di memoria, visione interna e volontà: cfr. anche *Trin.* XV 10, 19: Darrell Jackson 1969, p. 20. Nel nostro passo Agostino esplicitamente definisce un rapporto binario: segno e realtà significata dal segno; ma implicitamente il rapporto è a tre, perché viene sottinteso il soggetto che assume quella determinata cosa come segno di un'altra: Markus 1957, p. 71 sg.; Simone 1969, p. 103; Darrell Jackson 1969, p. 22. <

7. *vestigio*: a prol., par. 9 *vestigium* è adoperato col significato generico di *signum*: qui invece e a II, I 2, con maggiore precisione, *vestigium* è soltanto uno dei tanti *signa*. Per l'accostamento *signum/vestigium* si veda anche *Gen. imp.* 13, 38. Per ampia documentazione sul termine negli scritti di Agostino, cfr. Mayer 1974[a], p. 464.

10. *tuba*: qui il collegamento tromba/battaglia ricorre in contesto "laico": invece le altre poche volte in cui riscontriamo questo termine in Agostino, il combattimento è quello spirituale, contro il peccato: cfr. *Cont.* 3, 9; *ep.* 243, 6: in quest'ultimo passo, nello stesso contesto di *tuba* ricorre anche *signum*.

12. *naturalia*: questi segni naturali Markus 1957, p. 72 sg. li definisce "symptoms", intendendo questo termine nel senso lato di indicare «anything which "goes together with" that of which it is taken to be the sign» («qualcosa che è inseparabile da ciò di cui è preso come segno»).

14. *fumus*: l'esempio fumo/fuoco era tradizionale: Sesto Empirico, *Hyp. Pyrr.* II 100-1 (cfr. Manetti 1987, p. 149). Agostino lo riporta anche a *Quant. an.* 24, 45. A *Ver. rel.* 50, 98 fumo e fuoco, insieme con nube e colonna, sono definiti *verba visibilia*: Agostino ha in mente la colonna di nubi e di fuoco che guidava gli Israeliti fuori dall'Egitto (*Ex.* 13, 21).

15. *Non... volens*: il non dipendere da volontà, precisa intenzionalità è carattere fondamentale e distintivo dei *signa naturalia*, e proprio per questo essi non interessano Agostino, che ne accenna soltanto come tramite per restringere il discorso verso il suo reale obiettivo, i *verba*. <

20. *motus animi*: altro esempio tradizionale: Sesto Empirico, *Hyp. Pyrr.* II 101. Per un riscontro varroniano (*de lingua Latina* VI 48) del concetto relativo all'involontarietà dei *motus animi*, cfr. Darrell Jackson 1969, p. 19. Per l'usuale rapporto che Agostino istituisce tra i *motus animi* e la *voluntas*, cfr. p. es., *83 Quaest.* 8; *Iul. imp.* V 40 sgg.

II, 1. *Data... signa*: qui *data*, piuttosto che il significato di «convenzionali», come hanno inteso alcuni traduttori (Shaw, Combès-Farges), ha quello di «intenzionali», perché da tutto il contesto risulta chiaro che la distinzione tra *signa naturalia* e *data* è basata soltanto sulla volontarietà, cioè sull'intenzionalità, di chi dà il segno: sulla questione cfr. Markus 1957, p. 72 sg.; Engels 1962, p. 366 sgg.; Darrell Jackson 1969, p. 14 sgg.; Manetti 1987, p. 239. Va comunque tenuto ben presente che, a proposito del *signum* più importante, cioè la parola, l'intenzionalità si coniuga con la convenzionalità: cfr. nota a II, XXIV 12; Introduzione, p. XXVIII sg. <

3. *sensa aut intellecta*: i due termini indicano il procedimento conoscitivo per cui la mente entra in contatto con qualcosa sia direttamente, se è meramente intellegibile, sia attraverso i sensi (*sensa*), e lo comprende (*intellecta*). A *Quaest. Simpl.* II 2, 2 Agostino presenta anche il memorizzare come conclusione del procedimento di apprensione: ... *nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus*. Invece a *Dial.* 5 l'espressione *animo sensa* in correlazione con *voce prolata* indica da sola l'intero procedimento dell'apprendere. Cfr. anche II, III 4. *Nec ulla*

causa: il procedimento comunicativo è più ampiamente descritto a *Trin.* IX 7, 12 ... *verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit* («... abbiamo la parola in noi e pronunciandola dentro di noi la generiamo, ma essa non si allontana da noi col nascere. Quando invece ci rivolgiamo agli altri, aggiungiamo alla parola che resta dentro di noi l'ufficio della voce o di qualche segno corporeo, affinché mediante una qualche indicazione sensibile nasca nell'animo di chi ascolta qualcosa tale quale è ciò che non si allontana dall'animo di chi parla»). Vedi anche Alici 1989, p. 150.

8. *scripturis sanctis... per homines*: Agostino, restringendo il discorso sul *signum*, giunge alla definizione del suo obiettivo, i *signa* delle Sacre Scritture; e poiché le Scritture ci sono state date da Dio ma per la mediazione di un autore umano, i *signa* finiscono per restringersi ai *verba*. <

9. *bestiae*: Aristotele, avendo distinto i segni in naturali (φύσει) e convenzionali (θέσει), aveva compreso nella prima categoria le voci degli animali (*Interpr.* 1-2, 16a). Ma Agostino ha distinto tra segni naturali e intenzionali, perciò comprende nella seconda categoria i suoni degli animali, in quanto li considera provocati dall'intenzione di dare un segno (cfr. Manetti 1987, pp. 110 sgg.; 239). Egli è cosciente del suo contrasto rispetto alla tradizione: perciò subito dopo si chiede se tali suoni debbano essere considerati volontari o no. La questione appare polarizzata nella correlazione *appetitus/voluntas*: le bestie danno segni per rivelare *appetitum animi sui*; ma *appetitus* per Agostino indica intenzionalità sia intelligente sia meramente istintiva (per *appetere* delle bestie cfr. *Lib. arb.* I 8, 18): il problema è perciò di stabilire il rapporto tra i due termini, se, cioè, un *appetitus*, un *motus* non intelligente possa definirsi *voluntas* (*Civ.* V 9). Ma sul momento l'interesse di Agostino è ristretto ai *verba*, cioè a segni indubbiamente intelligenti: perciò la questione viene solo proposta e poi lasciata cadere. In realtà Agostino è interessato agli *appetitus* dell'uomo, i soli che comportino un apprezzamento di carattere morale e perciò considera abitualmente tali *appetitus* nel rapporto con la *voluntas*: si veda, p. es., l'ampia trattazione del problema in *epp. nup. rep.* 2, 8 sgg. <

III, 1. *sensa*: ha lo stesso comprensivo significato che a *Dial.* 5: cfr. nota a II, 1 5. Tale comprensione può essere stata suggerita dal contesto, in cui si parla dei sensi corporei.

6. *histriones*: sulla capacità dell'*histrio* di comunicare agli spettatori il significato della *fabula* che rappresenta, senza parole e soltanto

con la danza, cfr. *Mag.* 3, 5. Ma sui limiti di questo modo di comunicazione, cfr. *infra*, II, XXV 38.

8. *draconesque*: si tratta di un tipo di insegna militare.

10. *verba visibilia*: dato il contesto, qui questa espressione corrisponde, né più né meno, che a *signum*. Ma Agostino è ormai orientato verso la definizione del *verbum* come *signum* per eccellenza.

14. *Verba*: per l'uomo la parola è il segno di gran lunga più importante, per poter comunicare con gli altri. L'identificazione tra *verbum* e *signum* Agostino l'aveva già formulata a *Dial.* 5 *Verbum est uniuscuiusque rei signum quod ab audiente possit intellegi a loquente prolatum* («La parola è il segno di una qualsiasi cosa, tale che profferito da chi parla possa essere compreso da chi ascolta»); e si veda anche *Tr. Io.* 45, 9 *nihil aliud sunt verba quam signa: significando enim verba sunt* («le parole non sono altro che segni: sono parole in quanto significano»); *Mag.* 7, 19. Prima di Agostino la nozione di segno si identificava sostanzialmente con quella di indizio, e anche se gli stoici avevano introdotto questo concetto in ambito linguistico, lo avevano fatto solo in modo parziale: per loro i segni erano propriamente quelli non verbali (p. es., il fumo segno del fuoco). Varrone, tanto ben conosciuto da Agostino, aveva distinto nella parola il suono dalla funzione di significare ciò che l'uomo comprende (*de lingua Latina* VIII 40), e Plotino (VI 1, 5) aveva affermato che la parola è significante (σημαντικόν) del nome o del verbo; ma in complesso prima di Agostino l'antichità non aveva posseduto una teoria linguistica del *signum* e non era arrivata all'identificazione piena di *verbum* e *signum*. Di conseguenza, mentre prima di lui il rapporto tra cosa e parola era visto come rapporto di sostituzione (la parola sostituisce la cosa), con Agostino il rapporto diventa di implicazione: come il fumo implica il fuoco, così la parola implica la cosa da essa significata. La distinzione tra fumo e parola sta soltanto, come abbiamo visto (II, I 2-II 3), nel fatto che il fumo è segno naturale e la parola segno convenzionale. Su tutto ciò e sul rapporto tra Agostino e la semiologia precedente, cfr. Baratin 1981, p. 265 sgg.; Markus 1957, p. 60 sgg.; Simone 1969, p. 90 sgg.; Darrell Jackson 1969, p. 32 sgg.; Manetti 1987, p. 226 sgg.; Alici 1976, p. 155 sgg. Sulla convenzionalità del *signum* parola, cfr. *infra*, II, XXIV 37. <

16. *odore*: i tre esempi evangelici che seguono sono stati prescelti da Agostino in quanto appartenenti a sensi diversi: odorato gusto e tatto; e vanno intesi nel senso che le tre azioni in essi descritte, al di là del loro significato materiale, sono segni indicativi di contenuti spirituali: p. es., la donna che guarisce quando tocca l'orlo della veste di Gesù è simbolo di chi crede in Cristo (*En. ps.* 61, 10; *serm.* 243, 2; 244, 3; 245, 3); l'odore del profumo richiama il *bonus odor* della Chiesa, di 2 *Ep. Cor.* 2, 14: *Doctr.* III, XII 18; *Tr. Io.* 50, 7; *En. ps.* 21, 2, 2; 80, 14; *serm.* 62, 5; 273, 5. <

23. *nullo modo*: perciò il rapporto tra la parola e la cosa da essa significata è irreversibile, mentre il rapporto che si istituisce tra le cose e i segni naturali può essere reversibile: p. es., come il fumo significa fuoco, così anche il fuoco significa fumo.

IV-V, 1. *verberato aere*: la definizione di parola come aria percossa (*aer verberatus, ictus*) era di origine stoica e implicava che la parola fosse corporea: cfr. *SVF* II, pp. 43 sgg.; 127; Tertulliano, *adversus Praxeam* 7, 6; per una presentazione sintetica dei contrasti degli antichi sulla natura della parola, si veda Aulo Gellio, V 15. Agostino riprende la definizione anche a *Mag.* 5, 12, e a *Dial.* 6 riporta anche l'etimologia che faceva derivare *verbum a verberando*. Si noti comunque che qui e altrove (*Fid. symb.* 3, 3; *Tr. Io.* 23, 8; 37, 4; 45, 9) egli non identifica *tout court* la parola con l'aria percossa dalla voce, ma la distingue: il suono della voce, percossa l'aria, subito si dilegua, mentre resta nell'ascoltatore il segno comunicato con quel suono. <

2. *per litteras*: le lettere scritte hanno il fine di conservare le parole, impedendo che svaniscano dopo essere state pronunziate. In questo modo si stabilisce un duplice rapporto tra significante e significato: la parola pronunciata è segno della cosa, la parola scritta è segno della parola pronunciata. Lo stesso concetto Agostino aveva già proposto a *Dial.* 5 *Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est.* Si veda anche Darrell Jackson 1969, p. 27.

7. *turris*: Agostino, in riferimento all'episodio biblico della torre di Babele, considera la divisione delle lingue conseguenza della superbia degli uomini, per cui, come osserva qui, alla dissonanza degli animi (*superbia parit discissionem* [*serm.* 46, 18]) era corrisposta quella delle lingue: *Gen. litt.* IX 12, 20 *Unam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluvium fabricatae in diversos signorum sonos humanam divideret societatem* («Abbiamo appreso che inizialmente c'è stata una sola lingua, prima che la superbia significata da quella torre che fu fabbricata dopo il diluvio dividesse la società degli uomini secondo i suoni dei diversi segni»); cfr. anche *Civ.* XVI 10; *En. ps.* 54, 11. 15; *serm.* 271; Duchrow 1961, p. 369 sgg.; Alici 1976, p. 158. A fine pastorale Agostino, riferendosi all'episodio della torre, ama contrapporre la superbia, causa di divisione, all'umiltà, restauratrice di unità: *En. ps.* 54, 11; *serm.* 271.

10. *ab una lingua profecta*: qui con *scriptura divina* Agostino indica in senso lato la totalità della rivelazione di Dio agli uomini, perciò anche i primordi della storia dell'umanità quali si leggono nella *Genesi*, anteriormente all'episodio della torre di Babele, da cui era derivata la divisione delle lingue, sì che in questo tempo anche la rivelazione di Dio agli uomini si era effettuata per mezzo dell'unica lingua allora in uso. Quale fosse stata tale lingua, Agostino a *Gen. litt.* IX 12, 20 non ritiene opportuno indagare (*quid attinet quaerere?*), ma a *Civ.* <

XVI 11 identifica la lingua primordiale con l'ebraico, secondo un'opinione diffusa in quel tempo (cfr., p. es., Origene, *contra Celsum* V 31; Girolamo, *in Sophoniam* III, *PL* XXV, col. 1384; M.S. Troiano, *L'episodio della torre di Babele (Gen. 11, 1-9) e la questione della pluralità delle lingue presso alcuni padri*, «Studi storico-religiosi» V 1981, p. 69 sgg.). Sulla questione vedi anche Pizzani 1989, p. 399 sgg. A tal proposito va ancora rilevato che Agostino a *Civ.* XVI 43 fa nascere la lingua ebraica non proprio con Adamo, ma nel periodo della *pueritia* dell'uomo, compreso tra Noè e Abramo.

11-2. *disseminari... innotesceret*: i due termini appaiono tra loro correlati, nel senso che *disseminari* sta a indicare la diffusione della rivelazione divina nel mondo grazie all'unica lingua, mentre *innotescere* indica il consolidarsi e l'estendersi di tale rivelazione, dopo la divisione delle lingue, grazie alle traduzioni delle Sacre Scritture in lingue diverse, che hanno permesso anche ai pagani, oltre agli Ebrei, di venirne a conoscenza.

13. *quam legentes*: questa considerazione ha lo scopo di introdurre il discorso d'argomento specificamente ermeneutico, sull'oscurità della Scrittura e le regole della sua interpretazione.

VI, 1. *obscuritatibus*: sulla differenza tra *obscurum* e *ambiguum*, cfr. < *Dial.* 8 *in ambiguo plura se ostendunt quorum quid potius accipiendum sit ignoratur; in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet* («un termine è ambiguo quando presenta diversi significati tra i quali non si sa quale accettare; è invece oscuro quando risulta poco o niente affatto chiaro che cosa significhi»). Nella Scrittura *obscurus* si oppone non solo a *clarus* ma anche a *apertus*, *planus*: Banniard 1992, p. 93. Agostino condivide con la tradizione alessandrina la convinzione della difficoltà delle Scritture, così voluta dalla provvidenza divina, e perciò dell'esigenza di ricercarne il senso profondo (spirituale) al di là della superficialità della lettera. Il fine di tale oscurità gli alessandrini ravvisavano soprattutto nell'esigenza di tener lontani gli indegni e i non preparati dai significati più profondi della rivelazione divina, accostabili soltanto con l'esercizio ascetico e intellettuale (cfr. Simonetti 1985, pp. 67. 78 e *passim*); Agostino insiste piuttosto sull'esigenza, da una parte, di deprimere l'orgoglio dell'uomo e, dall'altra, di stimolarlo alla ricerca (cfr. anche *infra*, IV, VIII 22). Per larga parte, comunque, le due impostazioni coincidono.

2. *decipiuntur*: sui vari tipi di errore nei quali possono incorrere coloro che leggono, cfr. *Util. cred.* 4-5.

4. *caliginem*: di solito la connotazione con cui Agostino fa uso di *caligo* è negativa: oscurità, mancanza di chiarezza causata dal peccato, dall'errore, dal dubbio, ecc. (*Doctr.* II, XXVIII 42; *Civ.* I 22; *Lib. arb.* II 9, 26; *Pecc. mer.* I 36, 67; *En. ps.* 17, 10). Perciò non è normale che egli si serva di questo termine per indicare l'oscurità della

Scrittura (per cui sono correnti *obscuritas* e simili). Cfr. comunque, in questo senso *Gen. Man.* II 4, 5 *addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta*, e anche *En. ps.* 147, 24.

5-6. *ad edomandam... superbiam*: *edomare superbiam* è espressione cara ad Agostino: cfr., p. es., *83 Quaest.* 71, 5; *Iul. imp.* II 173; *ep.* 93, 2; *serm.* 125, 2.

6. *e fastidio*: cfr. *infra*, l. 36.

7. *vilescunt*: il concetto che l'oscurità della Scrittura è finalizzata all'apprezzamento dei lettori, i quali potrebbero disprezzarla se la comprendessero troppo facilmente, ricorre di frequente in Agostino, che a *Cat. rud.* 10-6 analizza i motivi che determinano il *taedium* nei catechizzandi e propone i rimedi. Cfr. ancora *En. ps.* 38, 2; 103, 1, 18; 140, 1; *c. mend.* 10, 24; *ep.* 120, 5; *serm.* 71, 11; 156, 1; Pépin 1958, p. 246; Marrou 1958[4], p. 487. È qui che soprattutto Agostino si incontra con la tradizione alessandrina: cfr. Clemente, *Stromateis* I 21, 1; 55, 3; VI 126, 1; Origene, *de principiis* IV 2, 7 (trad. di Rufino); *contra Celsum* V 29; *Homiliae in Genesim* 10, 1; *Homiliae in Iosue* 21, 2. Per il riscontro con la tradizione filosofica che faceva rimontare il concetto dell'utilità dell'ἀσάφεια ad Aristotele (Ammonio, *in Aristotelis categorias*, p. 7 Busse), cfr. Schäublin 1992, p. 155.

8. *si quisquam*: per illustrare con un esempio il concetto or ora esposto, Agostino si serve di un passo del *Cantico dei cantici* assunto secondo la tradizionale interpretazione allegorica che ravvisava nella protagonista il simbolo della Chiesa. Prima espone il concetto ricavato dal passo del *Cantico* in forma diretta e letterale, gli fa seguire il passo scritturistico e poi spiega l'omologia tra significante e significato, per concludere che lo stesso concetto interessa molto di più il lettore e gli riesce molto più gradito se gli viene proposto attraverso l'allegoria piuttosto che in modo diretto. L'*exemplum* biblico che qui propone Agostino non convince Francey 1920, p. 9, ma la frequenza con cui questo passo ricorre nelle altre opere di Agostino, sempre interpretato allegoricamente, dimostra che invece a lui riusciva gradito: cfr., p. es., *En. ps.* 3, 7; 77, 44; 94, 11; *ep.* 149, 4, e soprattutto *serm.* 313B, 3, dove il passo viene addotto sostanzialmente con la stessa interpretazione data qui. Essa era, nelle linee fondamentali, tradizionale, e la convergenza tra Aponio (*PLS* I, col. 895) e Teodoreto (*PG* LXXXI, col. 129) ne dimostra la matrice origeniana. <

12. *veri Dei servi*: considero *veri* dipendente ἀπὸ κοινοῦ da *Dei* e da *servi* e traduco in conseguenza.

14. *conceptione*: non mi pare che Agostino parli altrove specificamente di *conceptio* del cristiano da parte dello Spirito santo: comunque, la *conceptio spiritalis* di *Trin.* XV 26, 46 e di *Tr. Io.* 14, 7 ha lo stesso significato. *geminae caritatis*: cfr. I, XXXVI 40 e nota a I, XXXVI-XXXVII 3.

16. *delectat*: cfr. nota a IV, XII 22.

23. *sanctos*: in questo contesto il termine evoca *sanctos tuos* di *Conf.* VI, IV 6, il passo in cui Agostino esprime i sentimenti che aveva provato allorché Ambrogio mediante l'interpretazione allegorica gli aveva dato la chiave per interpretare spiritualmente quei luoghi della Scrittura che invece, intesi alla lettera, gli erano sembrati pieni di assurdità.

32. *difficile est dicere*: Agostino sembra qui trovare difficoltà a spiegare perché lo stesso concetto risulti più gradito se espresso in modo coperto mediante l'allegoria che non proposto in modo diretto, anche se dà il fatto per scontato. A *Cat. rud.* 9, 13 egli osserva che chi è istruito nelle scuole di retorica può maggiormente apprezzare i contenuti proposti dalle Sacre Scritture se li deve ricavare *enodatione allegoriae alicuius*, mentre l'interpretazione soltanto letterale può provocare *fastidii torporem*. Cfr. anche Pépin 1958, p. 251.

36. *fastidio*: lo stesso termine ricorre anche a l. 40, e lo abbiamo riscontrato, in contesto similare, a *Cat. rud.* 9, 13; e si veda ancora, sempre in contesto di troppo aperta intelligenza della Scrittura, *En. ps.* 103, 1, 18; *serm.* 71, 11. Qui Agostino tematizza l'impressione di disgusto che aveva suscitato in lui il primo contatto con le Scritture, quale lo ricorda a *Conf.* III, V 9.

37. *languor*: con questo termine Agostino di solito indica lo stato di debolezza, oltre che fisica, morale in cui l'uomo versa a causa del peccato: cfr., p. es., *Conf.* X, XXXIII 50; *Civ.* XV 6; *Cont.* 7, 18; *En. ps.* 102, 5; 106, 6 (in connessione con *fastidium*); 118, 3, 2. Invece qui il termine pare adoperato in senso più neutro, a indicare lo stato di disagio in cui si potrebbero venire a trovare sia chi legge le Scritture senza capirle sia chi le considera troppo facili e perciò le disprezza. <

39. *modificavit*: con questo verbo Agostino indica il dar forma, in senso sia sensibile sia intellettuale. In riferimento, come qui, alla forma che è stata data alla Scrittura, cfr. *Util. cred.* 6, 13; *En. ps.* 49, 3. Ved. anche *En. ps.* 9, 7; *Bapt.* VII 3, 5.

41-2. *alibi reperiatur*: la Scrittura presenta passi semplici per i semplici e difficili per i più dotti: *Conf.* VI, V 8; *Faust.* VI 9; Lütke 1968, p. 67. Questa alternanza di passi di ugual significato, ma alcuni di facile altri di difficile intelligenza, era stata constatata già agli albori dell'esegesi patristica; e su questa alternanza Ireneo per primo aveva fondato la regola che i passi difficili della Scrittura vanno interpretati sulla base di quelli di analogo significato ma di aperta comprensione: *adversus haereses* II 27, 1; 28, 3; Origene, *in Psalmos*, *PG* XII, col. 1080. Per Agostino, cfr. *Doctr.* II, IX 14; *Civ.* XI 19; *serm.* 45, 3; 363, 1. <

VII, 1-61. *Ante... venitur*: il discorso che Agostino ha svolto per tutto il capitolo VI attinente all'oscurità della Sacra Scrittura e alla difficoltà della sua interpretazione, trova il suo logico e coerente sviluppo a <

partire dal capitolo X. Qui invece Agostino interrompe questo discorso per fare spazio a due diversi argomenti: 1) descrizione di un itinerario che guida l'uomo a Dio attraverso la pratica di diverse virtù (capitolo VII); 2) descrizione del canone scritturistico (capitoli VIII-IX). Il perché della prima inserzione risulta chiaro alla terza tappa dell'itinerario, quella della scienza, cui pertiene specificamente lo studio della Scrittura: prima di illustrare la sua dottrina ermeneutica, Agostino ha voluto preliminarmente fissare il posto di rilievo che occupa lo studio della Scrittura nel più vasto ambito della ricerca della perfezione cristiana, e precisarne il significato ai fini del progresso della vita spirituale. Per il secondo argomento, cfr. nota a II, VIII 1. Quanto al tema dell'itinerario dell'anima a Dio, da quando Origene lo aveva inaugurato con l'omelia XXVII sui *Numeri*, esso aveva trovato fortuna presso gli scrittori di tendenza spiritualista (si pensi a Gregorio di Nissa). Non sembra per altro che Agostino gli abbia annesso soverchia importanza, nel senso che, a differenza di Gregorio di Nissa, non ha cercato di strutturare, con una certa sistematicità, gli innumerevoli ma disorganici spunti di dottrina ascetica e spirituale, sparsi in tante sue opere (soprattutto in quelle di destinazione pastorale), in un complesso omogeneo, impostato sul tema dell'ascesa dell'anima a Dio: è significativa in tal senso la constatazione che i suoi abbozzi in argomento, oltre che rari, non sono neppure tra loro coerenti. Infatti, oltre quello che leggiamo in questo passo di *Doctr.*, che ricorre anche a *serm.* 347, 2 e, in connessione con le beatitudini di *Ev. Matth.* 5, 3-10, a *Serm. Dom.* I 3-4, ne riscontriamo anche un altro, anch'esso articolato in sette tappe, a *Quant. an.* 33, 70-6, che non corrisponde affatto al nostro. Per il raffronto tra i due schemi, si veda Gilson 1949, p. 159 sgg. (e si veda ancora un altro diverso schema a sette tappe a *Ver. rel.* 26, 49). Il nostro è impostato sulla sequenza dei sette doni dello Spirito santo quale è proposta da *Is.* 11, 2-3: sapienza intelletto consiglio fortezza scienza pietà timore di Dio, ma interpretata in ordine rovesciato, in modo da far iniziare l'itinerario verso Dio dal timore per concluderlo con la sapienza. A *serm.* 347, 2, dove abbiamo detto che Agostino presenta un itinerario simile al nostro, egli spiega questo rovesciamento sulla base dell'importanza dei doni: *Isaias enim propheta cum septem illa notissima dona spiritalia commendaret, incipiens a sapientia pervenit ad timorem Dei, tamquam de sublimi descendens ad nos, ut nos doceret ascendere* («Il profeta Isaia, nel ricordare i sette ben conosciuti doni spirituali, comincia dalla sapienza e termina col timor di Dio, quasi scendendo dall'alto fino a noi per insegnarci come salire»).

1. *Dei timore*: far iniziare l'itinerario dal timore era suggerito da <
Ps. 110, 10 *initium sapientiae timor Domini*, che Agostino cita alla fine del capitolo. Egli è solito distinguere due specie di timore: *Tr. Io.* 43, 7 *Est timor servilis et est timor castus: est timor ne patiaris poenam, est*

alius timor ne amittas iustitiam («C'è timore servile e timore puro, timore di subire la pena, timore di perdere la giustizia»). Anche se Cristo è morto proprio per trasformare il timore di Dio, tipico della spiritualità dell'Antico Testamento, in amore, anche il timore servile delle pene dell'inferno ha la sua utilità, ma è destinato ad aver fine, mentre il timore puro rimarrà in eterno: tra gli innumerevoli passi, cfr. *Tr. Io.* 85, 3; *En. ps.* 18, 1, 10; 127, 7-9; *serm.* 156, 14; 347 e 348 *per totum*; Mausbach I 1929[2], p. 185 sgg.; II, p. 289 sgg. e *passim*. Nel nostro passo Agostino non specifica chiaramente di quale dei due timori si tratta, anche se la menzione della pena sembra orientare per quello servile. *converti*: *converti* e *conversio* indicano l'azione di cambiare direzione, volgersi indietro o in altra parte, donde, con significato traslato, volgersi via dal male, convertirsi, nel senso moderno del termine. Nell'uso che ne fa Agostino di norma i due significati s'integrano uno con l'altro. Sul timore come inizio della conversione, oltre a *Doctr.* I, XV 14, cfr., p. es., *En. ps.* III, 1; 127, 9; *ep.* 93, 5.

5. *ligno crucis*: per il collegamento tra il timore e la croce di Cristo, cfr. anche *Exp. Gal.* 43.

6. *mitescere*: il concetto agostiniano di *pietas* è molto comprensivo. Posto che la pietà è *verus veri Dei cultus*, tale culto finisce per l'identificarsi con l'amore di Dio: cfr., p. es., *ep.* 140, 45; 155, 17; *serm.* 91, 3. Per il collegamento tra pietà e mitezza, come nel nostro testo, cfr. *ep.* 171A, 1. Nel passo, parallelo al nostro, di *serm.* 347, 3 la *pietas* è intesa soprattutto come umiltà, docilità, mancanza di resistenza alla volontà di Dio; nel nostro invece, che è orientato allo studio della Sacra Scrittura, la *pietas* è intesa come docile adattamento al testo sacro, sia che lo si capisca sia che no: anche a *Gen. litt.* I 20, 40 Agostino osserva che il non capire la Scrittura non esime da un atteggiamento di rispetto e di venerazione nei suoi confronti; a *Doctr.* II, IX 14 egli consiglia preliminarmente di leggere e apprendere a memoria le Scritture anche se non si riesce a comprenderne tutto il significato. Posto che, come abbiamo sopra rilevato, la comprensione della Scrittura è difficile, Agostino vuol far capire al lettore che solo gradualmente e con studio prolungato la potrà realizzare. <

12. *gradus*: in relazione al tema dell'ascesa spirituale, cfr. *En. ps.* 83, 10; 120, 5; *Serm. Dom.* I 3, 10; *ep.* 171A.

13. *scientiae*: questo termine ha svariati significati in Agostino: conoscenza razionale, conoscenza in senso lato, conoscenza religiosa, in quanto dono dello Spirito santo, ma a livello inferiore rispetto alla sapienza, che è il caso nostro: per dettagli ed esemplificazione, cfr. Marrou 1958[4], p. 561 sgg.; sulla differenza tra sapienza e scienza, cfr. in particolare *Trin.* XIV 1, 3: la sapienza è propriamente *scientia* delle cose divine. A *serm.* 347, 3 la scienza è intesa come presa di coscienza del male rappresentato dai peccati passati; qui, dato il contesto, è puntualizzata nello studio della Scrittura, di cui si ricorda la finalità <

messa in luce nel libro I, l'amore di Dio e del prossimo. Sull'importanza dello studio delle Scritture nel rapporto con la scienza, cfr. anche Lorenz 1955, p. 248.

21-2. *amore huius saeculi*: sull'opposizione tra amore di Dio e amore del mondo, si veda, p. es., *serm.* 76, 9; 108, 1; 125, 7; 344, 1.

25-6. *credere et cedere*: per un altro esempio di questa paronomasia, cfr. *Civ.* XIV 14. Per *cedere auctoritati* cfr. *Praed.* 9, 17; *ep.* 102, 14.

29. *desperatione*: cfr. I, XVIII 17 e nota a I, XVI-XVIII 21.

30. *fortitudinis*: a *83 Quest.* 31, 1, in un contesto di tradizione laica Agostino definisce la fortezza *periculorum susceptio et laborum perpessio*. Ma la fortezza dei pagani è fondata nella *mundana cupiditas*, mentre quella dei cristiani nell'amore e nell'umiltà: *Iul. imp.* I 83; *En. ps.* 92, 3. Nel nostro passo la fortezza del cristiano trae origine dalla fame e sete di giustizia, come a *Serm. Dom.* 4, 11; 18, 54 e *serm.* 347, 3, dove se ne prospetta l'appagamento in dimensione escatologica: *in illa immortalitate sanctorum*.

32. *transeuntium*: sull'amore e il dolore delle *res nascentes atque transeuntes*, cfr. *Ver. rel.* 3, 3. Per la centralità del concetto di immutabilità in *Doctr.* cfr. I, VII 7 e nota a I, VII 18.

34. *unitatem eandemque trinitatem*: la correlazione *unitas/trinitas* non altrimenti specificata si spiega in quanto solo Dio è vera unità, ed egli stesso è trinità.

35-6. *radiantem*: quando riferisce questo termine alla divinità, < Agostino è solito puntualizzarlo nella gloria del Cristo incarnato (cfr., p. es., *En. ps.* 35, 9; *serm.* 312, 4), mentre qui il riferimento è a Dio uno e trino. D'altra parte, quando egli parla di luce e di illuminazione da parte di Dio, i termini vanno intesi sulla base del chiarimento di *Conf.* XIII, III 4, cioè nel senso di luce e illuminazione interiori, spirituali.

37-9. *consilio misericordiae... inferiorum*: il consiglio è, secondo < l'elenco dei doni dello Spirito, la quinta tappa dell'itinerario a Dio, e di per sé il termine andrebbe inteso nel suo significato immediato, il consiglio buono e salutare, che viene da Dio (cfr., p. es., *Quaest. Hept.* II 68). Ma per capire l'accostamento tra consiglio e misericordia (dove *consilium misericordiae* ricorda a prima vista costrutti del tipo *consilium pietatis, caritatis, medicinae, etc.* [cfr., p. es., *En. ps.* 63, 15; 102, 15; *Vid.* 5, 6]), dobbiamo aver presente la quinta beatitudine, *beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* (*Ev. Matth.* 5, 7), che Agostino collega col consiglio sulla base del numero cinque: la connessione, qui implicita, è esplicita in *Serm. Dom.* I 4, 11 e *serm.* 347, 3 *Et ideo, sicut in gradibus quos per Isaiam discimus, quintum est consilium, sic in Evangelio in illis beatitudinis laudibus quinto loco ponitur: "Beati misericordes", etc.* («Perciò, come nei gradi che apprendiamo da Isaia, il consiglio è quinto, così nelle famose beatitudini del Vangelo al quinto posto c'è: "Beati i misericordiosi", ecc.»).

A *Civ.* IX 5 Agostino definisce la misericordia *alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur* («una certa compassione che il nostro cuore ha dell'altrui miseria e che ci spinge, se possiamo, a soccorrere»). Ma nel nostro passo la finalità di questo dono, che a *serm.* 347, 3 non viene affatto esplicitata, resta quanto mai generica, perché gli si affida il compito di accrescere la purificazione dell'anima, che ancora sente l'attrazione dei beni terreni e materiali. Per *obstrepere sibi*, cfr. anche *Conf.* XII, XVI 23; *Serm. Dom.* II 25, 86; per *appetitu inferiorum* si veda, p. es., *Lib. arb.* III 25, 76; *ep.* 140, 4.

42. *inimici*: amare il proprio nemico, su cui cfr. nota a I, XXIX 23, rappresenta il massimo distacco dai beni temporali, perché significa distaccarsi dalla propria materialità.

42-3. *sextum gradum*: Agostino qui non definisce esplicitamente questa tappa, mentre a *serm.* 347, 2 non solo parla del dono dell'intelletto (su cui cfr., p. es., *En. ps.* 118, 18, 4; *Tr. Io.* 27, 6; *ep.* 137, 15), ma lo collega con la sesta beatitudine, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Ev. Matth.* 5, 8); e nel nostro testo l'intelletto è collegato appunto con la visione di Dio.

43. *oculum*: cfr. *Serm. Dom.* I 4, 11; sull'occhio interiore e la sua purificazione, cfr. note a I, IX-X 14-5; XI-XIII 11; sulla visione di Dio durante questa vita, cfr. I, IX-X.

44. *moriuntur*: la visione di Dio è possibile soltanto a chi è morto in modo definitivo a questa vita, nel senso che è passato nell'altra: *Quaest. Hept.* II 154. Ma anche in questa vita si può morire al mondo, cioè al peccato (cfr. *Doctr.* I, XIX 18 e nota a I, XIX-XXI 1), *non morte omnium, qua corpus ab anima deseritur, sed morte electorum qua, etiam cum in carne mortali adhuc manetur, cor sursum ponitur* («non con la morte comune per cui il corpo viene abbandonato dall'anima, ma con la morte degli eletti per cui, anche quando si resta ancora nella carne mortale, il cuore si trasferisce in alto»: *Tr. Io.* 65, 1; *ep.* 55, 8), e allora si può anche in questa vita vedere in qualche modo Dio, cioè essere da lui interiormente illuminato. Agostino nella catechesi ordinaria insiste in modo particolare sull'esigenza di intendere spiritualmente la visione di Dio. Cfr., p. es., *serm.* 23 e 53 *per totum*. <

48. *in aenigmate*: Agostino spiega lungamente il famoso passo paolino a *Trin.* XV 8, 14: si può vedere, cioè conoscere, Dio in questa vita per tramite dell'immagine della sua gloria impressa nel mondo e negli uomini. Sul significato tecnicamente esegetico di *aenigma*, cfr. *Doctr.* III, XI 17.

50. *per speciem*: sull'opposizione *per fidem/per speciem*, cfr. nota a I, XXXVI-XXXVII 33.

51. *conversationem*: l'espressione paolina viene intesa da Agostino nel senso che *corpore ambulamus in terra, corde habitamus in caelis: habitamus ibi, si illuc aliquid mittimus quod ibi nos tenet. Nemo enim*

inhabitat corde, nisi unde cogitat; inde autem cogitat ubi thesaurizat: thesaurizavit in terra, cor ipsius a terra non recedit; thesaurizavit in caelo, cor ipsius de caelo non descendit («col corpo siamo in terra, col cuore abitiamo in cielo: abitiamo là se trasferiamo là tutto ciò che ci trattiene qua. Nessuno infatti abita col cuore se non dove è il suo pensiero, e il suo pensiero è là dove egli ha riposto il suo tesoro: ha riposto il suo tesoro in terra, il suo cuore non si allontana dalla terra; ha posto il suo tesoro in cielo, il suo cuore non scende dal cielo») (*En. ps.* 48, 2, 2; si veda anche *En. ps.* 64, 3; *Adn. Iob*, *PL* XXXIV coll. 829. 878).

58. *sapientiam*: sui vari significati che Agostino annette a questo termine, cfr. I, VIII 8; XI 11; Marrou 1958[4], p. 564 sgg. Nel passo parallelo di *serm.* 347, 3 la sapienza che conclude l'itinerario dell'anima a Dio è senz'altro identificata con Cristo (cfr. nota a I, XI-XIII 1). Qui il termine sembra adoperato in senso più generico, a indicare il possesso della verità e del bene, la partecipazione alla sapienza divina (cfr., p. es., *En. ps.* 135, 8; *Lib. arb.* II 9, 26), cioè la perfezione relativa che l'uomo può conseguire in questa vita (*En. ps.* 103, 4, 2; *ep.* 167, 13). A *Ench.* 2 Agostino fa consistere la sapienza dell'uomo nella *pietas*, che nel nostro itinerario occupa soltanto il secondo posto, a conferma della varietà di significati che Agostino annette alle varie virtù cristiane, in relazione ai diversi contesti.

VIII, 1. *Sed nos*: Agostino, prima di cominciare a trattare del modo di interpretare le Scritture, si sofferma a definirne esattamente l'ambito: questo argomento trova perciò qui la sua logica collocazione, anche se la sua inserzione dilata la frattura che già ha interrotto, col capitolo VII, il filo del discorso principale: cfr. nota a II, VII 1-61.

3. *divinarum scripturarum*: a *ep.* 147, 4 Agostino identifica le *scripturae divinae*, espressione consueta per indicare la Sacra Scrittura, con le *scripturae canonicae*, in quanto il canone definiva appunto quali fossero i libri, ripartiti tra Antico e Nuovo Testamento, che la Chiesa considerava divinamente ispirati e perciò dotati di autorità normativa. Invece qui egli fa distinzione e considera le Scritture canoniche parte di un complesso più vasto, costituito appunto dalle *scripturae divinae*. La distinzione ha senso in quanto al tempo di Agostino non solo il canone della Sacra Scrittura non era ancora completamente definito e c'erano ancora scarti tra chiesa e chiesa, ma soprattutto sussisteva il problema dei cosiddetti apocrifi, cioè di scritti arieggianti, nella forma, quelli canonici, non accettati come tali, eppure vastamente letti, almeno alcuni, anche da cattolici, pur se di apocrifi facevano uso varie sette eretiche (priscillianisti, manichei, ecc.). Agostino è solitamente severo verso gli apocrifi (cfr., p. es., *Civ.* XV 23; *Faust.* XI 2; XXII 79; si veda anche Girolamo, *ep.* 107, 12), ma riconosce che anche in questi libri ci può essere qualcosa di vero (*Civ.* V 23; *Faust.* <

XXVIII 4). Nel nostro passo egli mette in guardia il lettore contro i *mendacia atque phantasmata* contenuti in questi libri, ma non può ignorarne la diffusione: per questo avverte il lettore contro i rischi di tale lettura, ma non la proibisce esplicitamente. Per dettagli su questo argomento, cfr. Wermelinger 1984, p. 175 sgg.

4. *indagator*: *hapax* in Agostino.

5. *lectione*: sul preliminare apprendimento mnemonico delle Scritture, anche con comprensione solo parziale dei contenuti, cfr. nota a II, IX 4.

6. *canonicae*: i termini di origine greca *canon* e *canonicus* si trovano attestati in latino anche in autori pagani, a partire da Vitruvio (X 8, 3) e Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* XXXIV 55), col significato di norma, regola, ecc. I cristiani di lingua latina ne fecero uso soprattutto per significare il canone delle Sacre Scritture a partire dagli ultimi decenni del IV secolo, mentre negli autori cristiani di lingua greca il significato di κανών era più generico: norma di verità, di fede, ecc. Agostino usa ormai i due termini correntemente, come del resto Girolamo e altri scrittori coevi.

10-1. *auctoritatem*: al tempo di Agostino il canone dei libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, pur fissato nelle linee fondamentali già da circa due secoli, non era ancora completamente definito nei dettagli, in quanto certi libri erano accettati da alcune chiese e non da altre. Il consiglio che dà Agostino, di uniformarsi all'uso delle chiese più antiche e autorevoli, avvalora in sostanza il criterio della tradizione, fondato appunto sull'autorità delle chiese di origine apostolica, quale era stato elaborato già nel corso del II secolo (Egesippo Ireneo Tertulliano), in polemica con le tradizioni particolari degli gnostici. Sull'*auctoritas* della Chiesa, che avalla l'autorità delle Scritture, cfr. *Faust.* XI 5; XIII 4; XXVIII 4; Lütke 1968, p. 143 sgg.; Lorenz 1955, p. 218. Sull'identificazione autorità = Sacra Scrittura, cfr. *serm.* 2, 5 *utrumque in auctoritate invenimus... utrumque invenimus in scripturis*. <

12. *epistulas*: Agostino fa riferimento alle lettere che Paolo aveva inviato ad alcune comunità cristiane nominativamente specificate: Corinto Filippi Tessalonica Roma Efeso, ecc. Infatti le lettere che erano conosciute come di altri apostoli, Pietro Giovanni Giacomo Giuda, non indicavano quali fossero le comunità cui erano state indirizzate.

14-5. *non accipiunt*: si tratta degli scritti universalmente riconosciuti come apocrifi. Per dettagli, invece, sugli scritti accettati da alcune chiese e da altre no, si rinvia alle note di commento al canone agostiniano (II, VIII 21 sgg.).

16. *plures*: sull'importanza che Agostino attribuisce al consenso al fine di suffragare l'autorità, cfr. *Ver. rel.* 25, 46; Lütke 1968, p. 171 sgg.

21. *canon*: il canone agostiniano è quello in uso nelle chiese d'Africa, quale lo conosciamo dal cosiddetto *Breviarium Hipponense*, redazione abbreviata delle decisioni del concilio di Ippona del 393, adottata nel concilio di Cartagine del 397: cfr. Wermelinger 1984, p. 170 sgg.; La Bonnardière 1986[a], p. 287 sgg. Rispetto al *Breviarium* (Wermelinger 1984, ne dà il testo in francese a p. 198 sg.), il testo di Agostino è integrato da alcune note esplicative. <

25. *qui magis*: il breve libro di *Ruth* è stato tramandato come appendice del libro dei *Giudici*. Agostino invece tende a connetterlo col primo libro dei *Re*, in quanto *Ruth* termina con una breve genealogia, secondo cui Booz, il marito di Ruth, sarebbe stato il bisavolo di Davide, uno dei protagonisti, appunto, del primo libro dei *Re*.

26. *Regnorum*: Agostino nomina quattro libri dei *Re*, come il *Breviarium* e la grande maggioranza delle testimonianze sia greche sia latine. Molto meno diffusa fu infatti la ripartizione dei quattro libri in *I* e *II Samuele* e *I* e *II Re*, che corrisponde alla tradizione ebraica e, come tale, viene usualmente adoperata oggi nelle traduzioni in lingue moderne e negli studi.

27. *non consequentibus*: Agostino rileva esattamente che il contenuto dei due libri dei *Paralipomeni* (oggi si preferisce il titolo di *Cronache*, secondo l'uso ebraico) non si colloca cronologicamente dopo quello dei *Re*, bensì in parallelo. Infatti i *Paralipomeni* presentano lo stesso contenuto dei *Re*, in forma più succinta e secondo un'impostazione ideologica in parte diversa.

28. *Haec est historia*: nell'ambito dei libri storici Agostino distingue quelli che ha enumerato finora, che, quanto al contenuto, si collocano in ordinata diacronia, dai quattro che seguono, che narrano episodi a sé stanti, senza collegamento né con i precedenti né tra loro.

32. *qui magis subsequi*: Agostino qui rimedia all'imprecisione della precedente enumerazione. Quanto infatti aveva sopra osservato, circa la mancanza di collegamento tra loro e con i libri precedenti, si adatta ai libri di *Giobbe Tobia Esther* e *Giuditta*, ma non a quelli di *Esdra* e dei *Maccabei*, che, come egli osserva ora, si collegano con i fatti narrati nei *Re* e nei *Paralipomeni* e si susseguono uno all'altro quanto al contenuto: perciò il collegamento in polisindeto tra *Giuditta* e i *Maccabei* non era esatto. Va ancora rilevata, nella sequenza *Maccabei Esdra*, l'inversione immotivata dell'ordine cronologico.

34. *prophetae*: i libri dell'Antico Testamento sono ripartiti da Agostino in due grandi sezioni: libri storici e libri profetici. Nella prima sezione egli omette la distinzione, fondamentale per i giudei, tra i libri della Legge e i successivi, definiti profetici; nella seconda sezione egli colloca anche i libri cosiddetti poetici, che i giudei consideravano come una sezione a parte. *David*: a *Civ.* XVII 14 Agostino si dimostra al corrente delle svariate opinioni che correvano al

suo tempo circa la paternità davidica dei *Salmi*: egli l'accetta, come quasi tutti gli autori latini e, in oriente, gli antiocheni, mentre alcuni alessandrini (Origene, Eusebio) preferivano ripartire i *Salmi* tra diversi autori, tra cui il più importante era stato appunto Davide.

36. *Nam illi*: è l'unico punto del canone in cui Agostino si distacca dal *Breviarium Hipponense*. Qui infatti leggiamo: *Salomonis libri quinque*: cioè, insieme con *Proverbi Ecclesiaste Cantico dei cantici* la cui paternità salomonica non fu mai in antico revocata in dubbio, vengono attribuiti a Salomone anche l'*Ecclesiatico* (o *Siracide*) e la *Sapienza* (e la stessa menzione di cinque libri di Salomone si trova nel canone biblico detto *Lista di Cheltenham*, documento africano redatto intorno al 370): Agostino rifiuta tale ulteriore attribuzione, che considera motivata soltanto da una certa esteriore somiglianza dei due libri con quelli universalmente considerati salomonici. Per ambedue questi scritti egli accetta qui l'attribuzione a Gesù Ben Sirach, salvo a ritrattarsi più tardi, circa l'attribuzione a lui della *Sapienza*, nella notizia dedicata a *Doctr.* in *Retr.* II 4. A *Civ.* XVII 20 egli riafferma che l'attribuzione dei due libri a Salomone era stata dovuta a una certa somiglianza con quelli autentici e aggiunge che i più dotti non avevano dubbi sulla falsità di tale attribuzione, anche se la Chiesa, soprattutto in occidente, li considerava canonici. In effetti la tradizione africana, a partire da Cipriano, attribuiva l'*Ecclesiastico* a Salomone; ma Agostino, probabilmente in Italia, era venuto a conoscenza dell'attribuzione al Siracide, corrente da sempre in oriente. Quanto alla *Sapienza*, la cui attribuzione a Salomone era ben altrimenti fondata che non per l'*Ecclesiastico*, il rifiuto di Agostino anche per essa tien conto dei dubbi che circolavano in oriente non solo sulla paternità salomonica ma addirittura sulla sua canonicità, dubbi che erano stati di recente avvalorati da Girolamo. La momentanea attribuzione della *Sapienza* al Siracide da parte di Agostino trova sporadico riscontro in Giuliano d'Eclano: perciò anche di essa Agostino dovrebbe avere avuto notizia durante il suo soggiorno in Italia: per più dettagliata informazione su questo punto, cfr. La Bonnardière 1970, p. 44 sgg.; 1986[a], p. 294 sgg.

41. *proprie*: Agostino sottolinea che, anche se tra i libri profetici egli aveva annoverato anche i libri poetici, profetici in senso stretto si dovevano considerare i quattro profeti maggiori e i dodici minori. In effetti già la tradizione ebraica aveva affiancato al significato ristretto del nome profeta un altro molto più comprensivo, e l'uso era passato in ambiente cristiano.

43. *pro uno*: gli Ebrei riunivano questi dodici profeti in un sol libro.

47. *Ezechihel*: Agostino non nomina né *Baruch* né le *Lamentazioni*, libri normalmente compresi tra i profeti maggiori in appendice a *Geremia*: in questa omissione egli si uniforma sia al *Breviarium Hip-*

ponense sia alla *Lista di Cheltenham*. *quadraginta quattuor*: Agostino sembra ignorare, o comunque non vuol tener alcun conto del fatto che i giudei ripartivano la loro Scrittura, cioè l'Antico Testamento, in ventidue libri, tanti quante le lettere del loro alfabeto: tale ripartizione era stata ampiamente illustrata da Girolamo nel prologo alla traduzione dei libri di *Samuele* e dei *Re*, dettata tra il 389 e il 392, cioè qualche anno prima della composizione dei primi libri di *Doctr.* Il numero molto minore dei libri della Bibbia ebraica dipendeva in buona parte dal modo diverso di raggruppare gli stessi libri (p. es., i dodici profeti minori in un solo libro), ma anche dal rifiuto dei cosiddetti deuterocanonici (*Sapienza Ecclesiastico Tobia Esther greco Giuditta 2 Maccabei Daniele greco*). Tale rifiuto aveva avuto ripercussioni anche in ambito cristiano, dove la canonicità di questi scritti incontrava qualche difficoltà in oriente e soprattutto in Girolamo. Le chiese d'Africa, invece, non avevano avuto dubbi ad accettare tutti i deuterocanonici, e neppure Agostino ha esitazione in proposito, anche se a *Civ.* XVII 20; XVIII 26. 36 e altrove accenna al rifiuto giudaico di questi scritti: cfr. Wermelinger 1984, p. 179 sg.; La Bonnardière 1986[a], p. 291 sgg. <

54. *ad Hebraeos*: Agostino accetta qui senza difficoltà la canonicità e la paternità paolina della *Lettera agli Ebrei*, come fa del resto anche il *Breviarium Hipponense* (dove però è scritto *Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una*), mentre la *Lista di Cheltenham* contava soltanto tredici lettere di Paolo. In effetti, per tempo erano sorti in oriente dubbi sulla paternità paolina della *Lettera agli Ebrei* (Origene), che però non avevano opposto remora alla sua canonizzazione: questa invece si ebbe molto più tardi in occidente, dove il testo cominciò a imporsi lentamente durante il IV secolo, per influsso dell'oriente, ma le prime attestazioni ufficiali sono appunto quelle del *Breviarium Hipponense* e di *Doctr.* Mentre qui, e fino al 405-406, Agostino considera senz'altro paolino questo scritto, più tardi (dal 409 circa) cambierà opinione: si veda, p. es., *ep.* III, 5. Su tutto ciò cfr. La Bonnardière 1986[a], p. 301 e La Bonnardière 1957, p. 137 sgg. *Petri duabus*: Agostino, come il *Breviarium Hipponense* e qualche anno dopo Rufino, *Expositio symboli* 35, accetta tutte e sette le cosiddette Lettere cattoliche, di alcune delle quali la canonicità veniva contestata. In effetti l'africana *Lista di Cheltenham* non nomina le lettere di Giacomo e di Giuda e dichiara di accogliere soltanto la prima delle due lettere di Pietro e la prima delle tre lettere di Giovanni: cfr. La Bonnardière 1970, p. 45.

IX, 1. *In his omnibus*: riprende qui il filo principale del discorso attinente all'oscurità delle Scritture e alle norme della sua interpretazione, che abbiamo visto interrotto a II, VII-IX, per far spazio ai temi dell'itinerario dell'anima a Dio e delle Scritture canoniche. *ti-*

mentes: nell'itinerario dell'anima a Dio abbiamo rilevato (II, VII 9) che Agostino puntualizza come specifico della terza tappa, quella della scienza, lo studio della Sacra Scrittura: perciò qui preliminarmente egli ricorda ancora le prime due tappe, timore e pietà, come propedeutiche rispetto a quello studio.

3. *ut diximus*: cfr. II, VIII 12.

4. *legendo*: lo studio sistematico della Scrittura viene articolato da Agostino secondo lo schema della scuola antica: *lectio*, lettura ad alta voce e apprendimento mnemonico; *emendatio*, critica del testo; *enarratio*, spiegazione. Manca il quarto momento, quello del *iudicium*, cioè del giudizio estetico, che Agostino non ritiene conveniente applicare al testo sacro: su tutto ciò cfr. Marrou 1958[4], p. 424 sgg. *memoriae*: l'apprendimento mnemonico, oltre l'ovvia finalità di familiarizzare il più possibile il lettore col testo, per Agostino deve avere anche la funzione di facilitare l'interpretazione dei passi di difficile significato richiamandone altri di significato affine e di chiara interpretazione, come egli osserva alla fine del capitolo. Cfr. anche II, XIV 21. Sul sistematico apprendimento mnemonico della Scrittura Girolamo dà consigli a *ep.* 107, 12. <

6. *regulae credendi*: l'espressione non ritorna altra volta in Agostino. Dato il contesto, indica passi scritturistici di contenuto dottrinale.

9. *aperte*: da questo passo sembra ricavarsi che, per Agostino, sono di immediata intelligenza i passi della Scrittura di contenuto dottrinale (*fidem*) e morale (*moresque vivendi*). A questi passi vengono contrapposti gli *obscura*, sul cui contenuto Agostino qui tace. Ma all'inizio dello *Speculum* Agostino si esprime con maggiore precisione, e distingue nell'ambito dei precetti morali alcuni *sacramentorum velata mysteriis*, che perciò difficilmente possono rientrare nell'ambito degli *aperta*. In effetti anche nell'ambito degli *obscura* non possono mancare insegnamenti di carattere morale e dottrinale. L'approssimazione di Agostino in *Doctr.* dipende dal fatto che egli dei contenuti della Scrittura aveva trattato per tutto il primo libro, come appunto ricorda anche qui, e perciò ora è interessato soltanto alla *ratio* ermeneutica, che ha come oggetto gli *obscura* e gli *ambigua*. <

14-5. *de manifestioribus*: su questa fondamentale e tradizionale norma interpretativa cfr. nota a II, VI 41-2.

17. *quae si defuerit*: insegnare a esercitare la memoria era compito della scuola: qui, come nel libro IV a proposito delle regole di retorica (IV, I 2), Agostino chiarisce che egli non intende accreditare *Doctr.* come strumento sostitutivo dell'istruzione scolastica.

X, 2. *ignotis aut ambiguis*: dopo aver parlato di *obscuritates et ambiguitates* a II, VI 7 e aver ricordato gli *obscura* anche a II, IX 14, qui Agostino vi sostituisce gli *ignota*: di fatto essi possono rientrare nella più

lata definizione degli *obscura* di *Dial.* 8, da noi riportata nella nota a II, VI 1. La sostituzione si spiega in funzione dell'immediatamente successivo richiamo alla lingua ebraica, ignota a quasi tutti i latini. Agostino nominerà gli *incognita* anche alla fine del libro II (XLII 63).

3. *propria vel translata*: il rapporto tra questa distinzione e la precedente tra *ignota* e *ambigua* va intesa nel senso che gli *ignota* e gli *ambigua* possono occorrere nell'ambito sia dei *propria* sia dei *translata*, anche se più tra questi che non tra quelli.

4. *instituta*: sulla convenzionalità del linguaggio, cfr. nota a II, XXIV 12.

8. *usurpantur*: in questa assunzione di un nuovo significato, per cui la parola diventa segno di un altro segno, sta la possibilità della prevaricazione, cioè dell'interpretazione arbitraria, su cui Agostino richiama lungamente l'attenzione a *Conf.* XII, XXV-XXVIII. Mi pare comunque che Allard 1976, p. 387, accentui troppo l'idea di violazione, prevaricazione che sarebbe espressa da *usurpare*, il cui significato è in latino molto meno, e a volte niente affatto, negativo, rispetto all'uso dell'italiano e del francese: cfr. nota a IV, I-II 35. *bovem*: Agostino è consapevole delle possibili arbitrarietà dell'interpretazione allegorica e dei contrasti che essa poteva provocare: perciò come esempio di locuzione figurata assume un esempio scritturistico, il famoso passo di *1 Ep. Cor.* 9, 9, in cui la norma di *Deut.* 25, 4, di non mettere la museruola al bue che trebbia, era stata assunta da Paolo in senso allegorico, anche senza far uso del termine "allegoria", a suffragare il diritto del missionario cristiano a essere materialmente sostentato dalla comunità. Data l'autorità apostolica, il passo era diventato punto di forza della teoria ermeneutica degli alessandrini: cfr. Origene, *de principiis* IV 2, 6; *contra Celsum* IV 49. Del resto, l'interpretazione allegorica del passo del *Deuteronomio* era in uso anche tra i giudei: cfr. J. Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936, p. 40 sgg. Agostino è al corrente della presentazione simbolica dei quattro evangelisti con le figure dei quattro animali di *Ez.* 1, 5-10, uomo bue leone aquila (cfr. *Tr. Io.* 36, 5). Ma non mi pare che la menzione del bue nel nostro passo risenta di questo simbolismo. <

10-1. *evangelistam*: per *evangelista* non nel senso specifico, prevalente in Agostino, di autore di uno dei quattro Vangeli canonici, ma nel senso più generico di predicatore del Vangelo, del messaggio cristiano, come nel nostro passo, cfr. *Op. mon.* 5, 6; 7, 8; *En. ps.* 90, 2, 8; *serm.* 99, 10; 266, 4.

XI, 1. *ignota signa propria*: questa complessa espressione, con cui Agostino continua l'uso della terminologia semiotica addotta fin qui, in sostanza indica le parole (*signa*), assunte nel loro significato letterale (*propria*), di cui il lettore non conosceva il significato (*ignota*), in primo luogo quelle derivate direttamente dal greco o dall'ebraico.

4. *hebraea*: per apprezzare il significato del ricorso di Agostino all'ebraico non si può prescindere dalla versione geronimiana dell'Antico Testamento, che veniva pubblicata proprio in quegli anni: nonostante le riserve che Agostino ebbe ad avanzare in proposito (cfr. nota a II, XV 4), l'iniziativa di Girolamo l'impressionò vivamente e lo spinse a riflettere sull'argomento soprattutto a livello metodologico. *graeca*: sulla limitata conoscenza che Agostino ebbe della lingua greca in relazione allo studio delle Scritture, cfr. Marrou 1958[4], p. 436 sgg., che rileva soprattutto i limiti del ricorso di Agostino a questa lingua nell'interpretazione del testo sacro, ricorso desultorio e limitato all'accertamento di qualche variante del testo latino e alla comprensione di qualche termine di dubbio significato. Posto che Agostino non fu dotato della sensibilità filologica di Girolamo e che la limitata frequentazione del testo greco della Scrittura, che la sua scarsa conoscenza di tale lingua gli permetteva, in fondo gli era sufficiente, proprio per questo va adeguatamente apprezzata la sua proposta a livello metodologico, ispirata dal modo di lavorare di Girolamo sul testo scritturistico.

5-6. *dubitationem*: viene definito il limite del ricorso dell'interprete all'ebraico e al greco: la finalità è di rendere possibile un esatto apprezzamento delle numerose varianti di significato che presentavano, una rispetto all'altra, le versioni latine della Scrittura, la cui *infinita varietas* viene ribadita negativamente, in quanto causa di equivoci ed errori, anche alla fine del capitolo: *numerari... nullo modo*.

9. *sanctiorem*: l'autorità derivava a questi termini dal loro uso nella liturgia, che li aveva avvalorati a punto tale da non permetterne la traduzione in latino anche là dove era possibile.

15. *interiectionibus*: cfr. *Tr. Io.* 51, 2 *Vox autem obsecrantis est Osanna, sicut nonnulli dicunt qui hebraeam linguam noverunt, magis affectum indicans quam rem aliquam significans: sicut sunt in latina lingua quas interiectiones vocant, velut cum dolentes dicimus Heu, vel cum delectamus Vah dicimus, vel cum miramur dicimus O rem magnam: tunc enim O nihil significat nisi mirantis affectum* («*Osanna* è grido di chi invoca, come dicono alcuni che conoscono l'ebraico, ed esprime un affetto, piuttosto che significare una cosa. Sono così in latino quelle che definiamo interiezioni, quando addolorati diciamo *Heu*, o gioiosi esclamiamo *Vah*, o presi da meraviglia *O rem magnam*: questo *O* non significa altro se non l'impressione di chi prova meraviglia»). Quanto a *racha*, cfr. un testo simile al nostro e più diffuso a *Serm. Dom.* I 9, 23. Per un riscontro sulle interiezioni, con riferimento agli stessi termini ebraici ma con molto maggior sfoggio di erudizione, cfr. Girolamo, *ep.* 20, 3. *motum animi*: si veda la definizione di Carisio: *Interiectio est pars orationis significans affectum animi* (Keil I 1857, p. 238).

19. *interrogare*: cioè, ricorrere per spiegazione a esperti di lingua

ebraica e greca. Nel passo di *Tr. Io.* 51, 2 addotto qui sopra, la stessa spiegazione che è riportata nel nostro passo viene riferita come appresa da chi conosceva l'ebraico.

21. *necessaria*: Agostino chiarisce qui, dopo un cenno solo preliminare alle interiezioni in lingua ebraica, la finalità essenziale del ricorso dello studioso della Scrittura a queste due lingue: orientarsi nel dedalo delle versioni latine del testo sacro, numerose e spesso malfatte. Anche se filologo modesto, Agostino ha avuto chiara coscienza che una seria interpretazione della Scrittura non poteva prescindere da una retta valutazione di carattere testuale, che lo stato delle versioni latine allora in uso rendeva non facile: per apprezzare la sua attività di revisore del testo della Bibbia è fondamentale, al di là del testo di Marrou 1958[4], quello molto più documentato in argomento di De Bruyne 1931, p. 521 sgg. <

22. *numerari*: cfr. *Civ.* XVIII 43, dove Agostino nomina, oltre la versione greca dell'Antico Testamento detta dei LXX, quelle di Aquila Simmaco Teodozione, e anche la cosiddetta *Quinta editio*, cioè una traduzione anonima dei *Salmi* che era stata trovata da Origene a Gerico (per Aquila e Simmaco rispetto ai LXX, cfr. anche *Civ.* XV 23; *Quaest. Hept.* IV 52). Queste versioni Agostino le conosceva soltanto di seconda mano, per notizie che ricavava da Girolamo Epifanio e altri. Per il Nuovo Testamento egli certamente disponeva di più di un esemplare del testo greco. In argomento cfr. Marrou 1958[4], p. 436. <

XII, 1. *plus adiuvit*: come spiega con gli esempi che seguono, Agostino vuol dire che le diverse traduzioni latine di una stessa espressione scritturistica greca permettono di mettere in luce sfumature diverse di quella espressione e così contribuiscono ad approfondirne l'interpretazione. È in sostanza lo stesso criterio per cui Origene ed Eusebio avevano sfruttato gli altri traduttori greci dell'Antico Testamento, oltre i LXX, per ricavare diverse interpretazioni allegoriche dalle diverse traduzioni greche di una stessa espressione dell'Antico Testamento. Cfr. anche nota a III, XXVII-XXVIII 2. <

5. *Et domesticos*: le due diverse traduzioni che Agostino conosce, *domesticos seminis tui* e *carnem tuam*, corrispondono a due diverse lezioni dei LXX, ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου e ἀπὸ τῆς σαρκός σου, di cui la seconda è molto meno attestata della prima sia in greco sia in latino (la prima è attestata anche in Cipriano, *Testimonia ad Quirinum* III 1, che Agostino conosceva bene): cfr. per il greco p. 338 dell'ediz. di Gottinga (Ziegler) e per il latino Sabatier, *Versiones antiquae* II 620. Girolamo nella *Vulgata* coincide con la seconda lezione, e nel *Commento a Isaia* riporta prima la versione dal testo ebraico con *carnem tuam* e poi la versione dei LXX con *domesticos seminis tui* (*PL* XXIV, col. 565). Quanto ad Agostino, a *Conf.* XIII, <

XVIII 22 e *Tr. Io.* 17, 8 segue la prima versione, a *Spec.*, *PL* XXXIV, col. 936 la seconda, in ambedue i casi senza addurre alcuna particolare motivazione.

8-9. *proprie... translate*: il ragionamento di Agostino è complesso: < prima egli assume le due traduzioni ognuna per sé, e allora *carnem* può significare, in senso letterale, il proprio corpo, mentre *domesticos seminis tui* può significare, in senso traslato, cioè allegorico, i cristiani. Ma interpretando le due traduzioni una alla luce dell'altra, esse coincidono nel significato che Agostino ritiene più probabile: non disprezzare i tuoi consanguinei, cioè i giudei. Questa interpretazione viene confortata con la citazione di *Ep. Rom.* 11, 14, dove carne indica senza dubbio i giudei. Girolamo, *in Isaiam* XVI, *PL* XXIV, col. 566 ragiona, più o meno, allo stesso modo di Agostino, ma generalizza il significato delle due traduzioni, nel senso di non disprezzare nessun uomo. Anch'egli ricorre, per sostegno, a un passo di Paolo, ma diverso da quello agostiniano, *Ep. Gal.* 6, 10.

15. *illud apostoli*: qui Agostino applica il criterio interpretativo proposto a II, VI 8; IX 14: il ricorso a passi di evidente significato della Scrittura, qui *Ep. Rom.* 11, 14, permette di chiarire il senso di quelli meno evidenti, qui *Is.* 58, 7 nella divergenza delle due traduzioni.

19. *Nisi credideritis*: anche in questo caso la divergenza delle tra- < duzioni latine dipendeva da divergenza nella tradizione manoscritta dei LXX: οὐδὲ μὴ συνῆτε e οὐδὲ μὴ διαμενεῖτε, dove la seconda lezione è molto meno attestata sia in greco sia in latino: cfr. p. 338 Ziegler e Sabatier, *Versiones antiquae* II 530. Anche Cipriano, *Testimonia ad Quirinum* I 5; III 42, conosce la prima lezione. Girolamo traduce *non permanebitis* secondo l'ebraico e ci informa che questa lezione era anche di Simmaco, mentre per i LXX dà *non intellegetis* (*PL* XXIV, coll. 103-4). Agostino ha occasione di citare molte volte questo passo di *Isaia*, e sempre con *non intellegetis*: cfr., p. es., *Trin.* VII 6, 12; XV 2, 2; *Faust.* XXII 53; *Lib. arb.* II 2, 6; *Tr. Io.* 29, 6; *serm.* 118, 2.

22. *Sed tamen*: come nel caso precedente, Agostino interpreta il < passo biblico fondendo in un'unica interpretazione le due varianti: la completa comprensione si avrà soltanto nella vita eterna, che sarà anche completa stabilità; perciò, in proiezione escatologica, comprensione e stabilità vengono a coincidere.

24-5. *vicinitate*: cfr. III, XXV 34.

25-6. *intellectus... fides*: l'usuale rapporto che Agostino istituisce < tra fede e intelletto è che attraverso la fede si giunge all'intelletto, che è inteso come una più approfondita conoscenza del rapporto tra noi e Dio: cfr., p. es., in rapporto anche con lo studio della Scrittura, *Pecc. mer.* I 21, 29 *Sed prius sanctarum scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat* («ma bisogna prima sottomettere il collo all'autorità delle Sacre Scritture, per poter arrivare per tramite della fede alla comprensione»); si veda an-

che *Tr. Io.* 27, 7. 9; 29, 6; *ep.* 137, 15. Ma nel passo di *Isaia* che sta interpretando, Agostino è condizionato dall'esigenza di fondare l'interpretazione sul rapporto tra le varianti *permanebitis* e *intellegetis*, e perciò specifica in senso escatologico il significato di intelletto, fino a fargli significare la comprensione (*per intellectum purgatum*) che si avrà nella visione beatifica dell'al di là, che ne assicura la completa stabilità nel bene.

27. *lacte... parvulos*: *1 Ep. Cor.* 3, 2, in cui Paolo dice ai cristiani di Corinto di aver dato loro latte, non cibo solido, perché non potevano ancora sopportarlo, è riecheggiato spesso da Agostino, come già da Origene, per indicare una forma d'insegnamento elementare, impartita a chi è ancora imperfetto (*parvulus*) nella fede: si veda, p. es., *Trin.* I 1, 3; *Tr. Io.* 98, 1; *En. ps.* 8, 10; 10, 6; 36, 1, 1; 44, 20; *serm.* 8, 3; 10, 8; 12, 5.

27-8. *per fidem... per speciem*: cfr. nota a I, XXXVI-XXXVII 33.

34. *non bene nota*: stante l'ambiguità del termine greco, che ha più significati, la scelta di quello giusto dipende dalla comprensione del contesto: perciò, se uno sbaglia, vuol dire che non ha compreso il significato globale del passo in cui quel determinato termine è inserito.

36. *Acuti*: questo passo del salmo 13 fa parte di un ampio contesto relativo al verso 3 che già gli antichi interpreti ritennero interpolato, sì che fu trascurato dai commentatori e anche omesso in molte trascrizioni. Riesce perciò difficile accertare la diffusione della traduzione *acuti*, davvero sconcertante, attestata qui da Agostino. Egli nella breve *En. ps.* 13 dà *veloces*, come è anche nella *Vulgata*, e non fa parola della variante; e anche nelle altre occorrenze del passo cita a questo modo: cfr., p. es., *Cresc.* I 25, 30; *Petil.* I 19, 21; *En. ps.* 54, 26; *ep.* 108, 15.

41. *non obscura, sed falsa*: in realtà anche *acuti* è sbagliato: ma l'errore deriva dall'ambiguità di ὀξύς; invece *vitulamina*, secondo Agostino, deriverebbe da ignoranza del significato di μοσχεύματα.

45. *vitulamina*: Agostino fonda tutto il suo ragionamento, teso a evidenziare l'errore del traduttore latino della Scrittura, sulla convinzione che *vitulamen*, in quanto derivante da *vitulus*, non potesse significare altro che branco di vitelli, mentre il greco μόσχευμα, pur connesso con μόσχος (vitello), significava propaggine sarmento pollone. Ma anche *vitulamen* aveva questo significato (cfr. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis* IV, Lipsiae 1839, p. 1021), oltre quello più ovvio che sembra l'unico conosciuto da Agostino (e Ambrogio, *ep.* 37, 36, usa il termine nel senso di rampollo, pollone, addirittura con significato traslato). Perciò chi aveva tradotto μοσχεύματα con *vitulamina* aveva reso il termine greco in latino nel modo più esatto, e questa traduzione è stata conservata anche nella *Vulgata*. Non mi pare che questa *bévue* di Agostino sia stata rilevata nelle correnti tradu- <

zioni di *Doctr.* in lingua moderna. Per dettagli, cfr. quanto osservo in «Augustinianum» XXXIII 1993, p. 431 sgg.

51. *cetera contexta*: quali siano questi altri contesti non è facile capire, perché *vitulamen*, come μόσχευμα dei LXX, è attestato, in tutta la Scrittura, solo a *Sap.* 4, 3. Forse Agostino intende riferirsi ad altri autori che avevano avuto occasione di citare questo passo sapienziale, ma non mi pare agevole individuarli.

XIII, 5. *doctissimus*: giustamente Agostino considera molto difficile l'arte della traduzione e tale da richiedere molte capacità, al fine di rendere in latino l'esatto significato del testo greco: per questo gli appaiono del tutto inadeguate le traduzioni eseguite secondo le modalità descritte alla fine di II, XI 16. *linguarum illarum*: in tutto questo passo Agostino discute dell'insufficienza delle traduzioni scritturistiche dal greco in latino, ma qui la formulazione viene generalizzata, perché egli ha in mente anche la versione geronimiana dell'Antico Testamento dall'ebraico in latino. Quanto alle due possibilità che Agostino qui prospetta al fine di ovviare all'imperizia dei traduttori latini, o conoscenza delle lingue o preferenza per una traduzione molto fedele, è evidente che egli non le colloca sullo stesso piano: sa benissimo infatti che ormai sono solo pochi coloro che conoscono adeguatamente il greco, e perciò prospetta la seconda, più modesta possibilità come quella cui di fatto ricorrere in mancanza di meglio. <

8. *non quia sufficiunt*: Agostino sa bene i limiti di una traduzione troppo rigidamente letterale: perciò considera la sua conoscenza solo come punto di partenza, che possa permettere di valutare con un minimo di adeguatezza la validità di traduzioni più attente ai concetti che non alle parole del testo greco. Quanto, per altro, di tali traduzioni è giunto a nostra conoscenza dà a vedere soprattutto rigorosa fedeltà al testo greco, fino a far talvolta violenza alla lingua latina.

10. *Nam non solum*: la linea del ragionamento di Agostino non appare qui delle più limpide, perché vi interferiscono due concetti ben distinti: da una parte, l'errore di chi fraintende il testo greco; dall'altra, il difetto di chi lo traduce in un latino grammaticalmente discutibile o addirittura scorretto. Il passaggio dal primo al secondo concetto non è articolato con chiarezza. <

16. *soloecismus*: Agostino, che qui definisce con precisione solecismo e barbarismo (cfr. *Rhet. ad Her.* IV 17 *Soloecismus est cum in verbis pluribus consequens verbum superiori non adcommodatur; barbarismus est cum verbis aliquid vitiose effertur*: «Abbiamo il solecismo quando, tra più parole, quella che segue non si connette bene con quella che precede; abbiamo il barbarismo quando con le parole si enuncia qualcosa in modo non corretto»; di solecismo e barbarismo tratta lungamente Quintiliano, *Inst.* I 5, 5 sgg.), è solito rilevare da <

una parte l'eccessiva importanza che annettevano loro i dotti, e dall'altra il poco significato di questi errori di fronte all'importanza delle *res*, di significato religioso, che i fedeli esprimono badando più a quello che dicono che non al modo con cui lo dicono: cfr., p. es., *Conf.* I, XVIII 28-9, dove è riportato lo stesso esempio di solecismo: *inter hominibus*, in luogo di *inter homines*; *Ord.* II 4, 13, dove si rileva la preferenza dei poeti per queste forme che *mutatis nominibus* definiscono *schemata et metasplasmos*; *Mus.* II 2, 2, dove è riportato, come qui, un errore nella pronuncia delle lunghe e delle brevi; *Cat. rud.* 9, 13, dove si minimizza l'importanza di solecismi e barbarismi nel linguaggio liturgico e religioso in genere. Cfr. anche Bellissima 1954, p. 39 sg.

26-7. *alienae... veterum*: il purismo linguistico in fondo è solo attaccamento a una norma del passato, che al presente appare superata dall'uso e perciò estranea alla coscienza linguistica di chi non è stato istruito nella grammatica: in *veterum* perciò qui par di avvertire una *pointe* negativa, che, pur eccezionale in Agostino che di solito nomina i *veteres* in senso neutro (*Trin.* VII 4, 7; *Civ.* XIV 15; *Faust.* XXII 35, ecc.), non stupisce in un autore cristiano. Infatti i cristiani, accusati fin dai primi tempi della loro storia di essere "nuovi", cioè privi di tradizioni, se da una parte, per ovviare all'accusa, valorizzarono le radici veterotestamentarie della loro religione (Eusebio di Cesarea), dall'altro esaltarono proprio questa novità, che li proiettava verso il futuro, in confronto coll'attaccamento al passato dei pagani: si veda un eloquente esempio di questo contrasto nella polemica tra Simmaco e Ambrogio per l'altare della Vittoria (Simmaco, *III relatio* 3-10; Ambrogio, *ep.* 18, 23-9). D'altra parte, Agostino, data la convenzionalità della lingua, è solito rilevare proprio l'importanza dei *veteres* in questo specifico ambito: *Doctr.* II, XXIV 37; *Mag.* 5, 16; Lorenz 1955, p. 217. <

29. *doctiores*: si tratta delle persone istruite, che avevano ricevuto l'istruzione grammaticale e, alcuni, anche retorica e perciò annettevano importanza ai valori formali. *A Cat. rud.* 8-9 Agostino tratta lungamente di quale tipo di catechesi si debba far uso con persone di tal genere.

30. *rerum scientia... signorum*: a I, II 2 Agostino aveva parlato di *doctrina rerum vel signorum*, ma qui a *doctrina* sostituisce *scientia* per influsso di *1 Ep. Cor.* 8, 1 *scientia inflat, caritas vero aedificat*: in questo contesto i *signa*, in quanto tali, in contrapposizione alla concretezza delle *res*, risultano deprezzati, il che è eccezionale in *Doctr.* Si veda, comunque, sui limiti dell'efficacia della parola umana, *Mag.* 10, 35; 14, 45-6; Lorenz 1955, p. 238 sg.

33. *Quae est terra*: l'ignoto traduttore latino non aveva fatto altro che rendere, con pedissequa fedeltà che faceva violenza alla sintassi e al senso della lingua, il greco, anch'esso qui d'infima qualità, dei <

LXX τίς ἡ γῆ, εἰς ἣν οὗτοι ἐγκάθενται ἐπ' αὐτῆς, εἰ καλή ἐστιν ἢ πονερά, καὶ τίνες αἱ πόλεις, εἰς ἃς οὗτοι κατοικοῦσιν ἐν αὐταῖς. Il passo viene riportato da Agostino in questa forma, con l'omissione di *bona est an nequam*, a *Loc. Hept.* IV 13, 20, senza alcuna osservazione.

36-7. *sensum... altiorem*: cfr. *En. ps.* 118, 25, 7 *Sed est hic alius altior sensus, quantum Deus donat, scrutato sinu scripturae huius eruendus* («Ma qui c'è un altro significato più profondo, che, per quanto ce lo concederà Dio, va messo in luce scrutando le pieghe di questo testo della Scrittura»); *Tr. Io.* 50, 8 (*altior intellectus*). Negli esegeti di tradizione alessandrina espressioni di questo genere indicano di norma il significato allegorico del passo biblico, inteso come significato nascosto sotto quello letterale e perciò più profondo. L'osservazione che qui fa Agostino va compresa a partire dalla convinzione di quegli esegeti che certe incongruenze e inverosimiglianze del testo biblico inteso secondo la lettera avessero la funzione di invitare l'interprete a scoprire il significato allegorico al di sotto di quello letterale (cfr., p. es., Origene, *de principiis* IV 2, 9; Ilario, *Tractatus in psalmos* 125, 1). Agostino osserva con ironia che questa volta l'incongruenza, quanto alla forma, del testo latino non nascondeva alcun significato più profondo ma era dovuta soltanto all'incapacità del traduttore latino. <

38. *floriet*: a *En. ps.* 131, 28 Agostino scrive correttamente *florebit*. A *serm.* 359, 9 anche *Ps.* 89, 6 reca *floriet*, mentre *En. ps.* 89, 6 reca *floreat*. L'uso liturgico che si faceva dei *Salmi* era d'ostacolo alla pur semplicissima correzione.

44. *At vero*: rispetto agli altri esempi di scorrettezze grammaticali, che sono reali, questo, che appare quanto mai forzato, è inventato da Agostino, il quale vuole così rilevare a quali incongruenze e oscurità di senso potesse portare l'eccessivo attaccamento del traduttore al testo greco. Il suo ragionamento è fondato sul fatto che il latino popolare conosceva l'uso anche del genitivo comparativo, in luogo dell'ablativo o di *quam* col caso del primo termine (cfr. A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, München 1965, p. 112 sg.), così che in teoria un traduttore, per riuscire più aderente al testo greco, avrebbe potuto rendere il genitivo comparativo τῶν ἀνθρώπων del passo paolino con *hominum*, invece che con *hominibus*, col risultato di rendere poco comprensibile il pensiero dell'apostolo, perché qualche lettore o ascoltatore avrebbe potuto intendere questo genitivo come di appartenenza, piuttosto che comparativo. L'eventualità, poi, che qualche lettore o ascoltatore intendesse *hominibus* come dativo invece che ablativo, che può apparire fuori luogo, va valutata tenendo conto che in Africa la conoscenza del latino era generalizzata soltanto tra le persone di un certo livello sociale ed era poco diffusa nelle campagne. <

XIV, 1. *post loquemur*: la trattazione degli *ambigua* scritturistici comincia con l'inizio del libro III: ma all'inizio di II, XII 18 Agostino ha già esaminato un caso di ambiguità del testo sacro; e anche il caso fittizio prospettato alla fine di II, XIII 20 rientra in questa categoria.

5. *quaerenda*: già a II, XI 16 Agostino ha osservato che il rimedio migliore contro gli *ignota* è la conoscenza delle lingue.

10. *memoriae*: sull'importanza dell'apprendimento mnemonico anche dei termini che non si capiscono e sulla possibilità di interpretare un'espressione non compresa sulla base di altre più chiare di simile significato, cfr. II, IX 14.

13. *vim*: a *Mag.* 10, 34 Agostino sembra identificare la *vis* della parola col suo significato, che si apprende per mezzo del segno: ... *vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus* («apprendiamo la *vis* della parola, cioè il significato che è contenuto nel suono della voce, quando conosciamo la cosa che viene significata»). Ma a *Dial.* 7 Agostino scrive: *Vis verbi est qua cognoscitur quantum valeat: valet autem tantum quantum audientem movere potest. Porro movet audientem aut secundum se aut secundum id quod significat aut ex utroque communiter* («la *vis* della parola è ciò per cui si conosce quanto essa sia efficace, ed essa è efficace tanto quanto può colpire l'ascoltatore. Essa colpisce l'ascoltatore o di per sé o per quello che significa o per l'uno e l'altro insieme»): la capacità della parola di commuovere l'ascoltatore di per sé pertiene al suono e all'arte. Perciò secondo questa distinzione il significato contribuisce solo in parte alla *vis* della parola. Per dettagliato esame del passo del *de dialectica*, cfr. Pépin 1976, p. 47 sg.

15. *tanta est*: Agostino ha qui presenti quei cristiani di lingua latina e di modestissimo livello culturale, che conoscevano a memoria buona parte delle Scritture (per la conoscenza a memoria che taluni cristiani avevano di tutta la Scrittura cfr., p. es., Eusebio, *de martyribus Palestinae* 11, 4; 13, 6): per costoro la conoscenza del latino s'identificava con quella del latino di bassa qualità della traduzione biblica da loro appresa, così che alle loro orecchie suonava aberrante proprio il buon latino della tradizione classica, che si apprendeva a scuola. <

20. *numerositas*: sull'utilità che può derivare dal confronto di diverse traduzioni latine, cfr. anche II, XII 17. Ora Agostino approfondisce il concetto, precisando che in tale confronto si debbono preferire gli esemplari più corretti, quelli che apparivano meno inficiati da errori materiali di trascrizione da un esemplare all'altro, ma solo nell'ambito di quelli risalenti a una medesima traduzione. Se infatti ci si trova di fronte a un esemplare anche scorretto ma di traduzione diversa, è naturale che anche di esso si debba tener conto al fine di accertare il significato originario dell'espressione sulla quale sussistono dubbi.

XV, 1. *Itala*: grazie soltanto a questo passo conosciamo il nome di questa traduzione latina della Scrittura, che Agostino aveva evidentemente conosciuto durante il suo soggiorno in Italia e apprezzava per fedeltà al testo greco e perspicuità di dettato, e a nulla hanno approdato gli innumerevoli tentativi degli studiosi di identificarla con testi in qualche modo da noi conosciuti: cfr. Marrou 1958[4], p. 440; Moreau 1986[a], p. 261. <

2. *verborum tenacior*: per *tenax* costruito col genitivo, cfr. A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, München 1965, p. 80.

4. *Septuaginta interpretum*: Agostino suffraga l'autorità della traduzione dell'Antico Testamento dall'ebraico in greco detta dei LXX, da cui dipendevano tutte le traduzioni latine allora in circolazione, riportando brevemente il racconto di come tale traduzione fosse stata eseguita, quale lo avevano fatto conoscere lo ps.-Aristea e Filone, *Vit. Mos.* II 37 e si era divulgato tra i cristiani. Agostino vi distingue due parti: presta fede al racconto della traduzione univoca dei settanta traduttori, un po' meno al dettaglio che costoro, isolati uno dall'altro, avrebbero tradotto tutti nello stesso modo per ispirazione divina. Ma anche a ipotizzare che tale accordo fosse stato frutto di consultazioni tra loro, data la competenza di tanti dotti esso è da tenere nel massimo conto. Questa posizione, assunta in difesa della tradizione ecclesiale, che aveva accettato da sempre quella traduzione considerandola divinamente ispirata (cfr. la documentazione raccolta in *Lettre d'Aristée a Philocrate*, par A. Pelletier, Paris 1962, p. 78 sgg.), Agostino la sostenne sempre (cfr., p. es., *Civ.* XV 14. 23; *Cons. ev.* II 66, 128; Marrou 1958[4], p. 434), anche contro Girolamo (qui indicato con *quemquam unum hominem*), che aveva giustificato la sua iniziativa di tradurre l'Antico Testamento direttamente dall'ebraico muovendo svariate critiche all'esattezza dei LXX (cfr., p. es., *PL* XXVIII, coll. 150-2). Dal canto suo, Agostino disapprovò inizialmente l'iniziativa di Girolamo: cfr. *ep.* 71, 4; 82, 4-5 (e anche *Civ.* XVIII 43); De Bruyne 1931, p. 521 sg.; Wermelinger 1984, p. 180 sgg. <

18. *dispensationi*: su *dispensatio*, cfr. I, XXXV 39. Il concetto che l'iniziativa di tradurre l'Antico Testamento in greco fosse stata divinamente ispirata per permettere di far conoscere il testo sacro, oltre che agli Ebrei, anche ai Greci, con finalità propedeutica all'instaurazione della religione cristiana, era tradizionale: cfr., p. es., Clemente, *Stromateis* I 148; Epifanio, *de mensuris et ponderibus* III, *PG* XLIII, col. 242; Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Matthaeum* 5, 2. <

25. *tenacius*: era dato comunemente recepito che le versioni greche di Aquila Simmaco e Teodozione (cfr. nota a II, XI 22) fossero fedeli al testo ebraico più dei LXX: perciò Agostino ne considera utile la letteralità ai fini della migliore comprensione dei LXX. <

29. *ore uno*: la ripetizione di questo concetto già esposto sopra

qui intende rilevare l'univocità dell'Antico Testamento in greco in opposizione al gran numero di versioni latine divergenti tra loro.

XVI, 2. *rerum*: a II, XI 16 Agostino ha indicato la conoscenza delle lingue come rimedio contro l'ignoranza dei *signa* (parole e locuzioni) sconosciuti assunti nel loro significato letterale; qui parallelamente, come rimedio contro l'ignoranza dei *signa* sconosciuti assunti con valore traslato, alla conoscenza delle lingue va aggiunta quella delle *res*, cioè degli argomenti di cui tratta il testo biblico: infatti il corretto passaggio dall'interpretazione letterale a quella allegorica impone la previa completa conoscenza dell'argomento in oggetto a livello letterale: cfr., p. es., Origene, *in Matthaeum* X 14.

4. *Siloa*: come esempio dell'utilità della conoscenza delle lingue < (in questo caso, dell'ebraico), per comprendere il significato traslato del testo biblico, Agostino riporta il racconto giovanneo della guarigione del cieco nato cui Gesù, dopo avergli cosparso gli occhi di fango, aveva ordinato di lavarsi nella piscina di Siloe, perché là Giovanni aveva chiosato che il nome ebraico Siloe significa ἀπεσταλμένος, cioè mandato, inviato (*Ev. Io.* 9, 7), con evidente riferimento a Gesù stesso, l'inviato da Dio: in effetti Agostino è solito interpretare allegoricamente l'episodio, in sintonia col simbolismo di Giovanni, assumendo l'infermità fisica del cieco come simbolo dei suoi peccati, per la cui purificazione Gesù era stato inviato nel mondo: cfr., p. es., *Tr. Io.* 44, 7. 17; *serm.* 135, 1; 136, 1-2.

7. *Sic etiam*: forte dell'autorità di *Ev. Io.* 9, 7, dove l'interpreta- < zione simbolica del passo è fondata sul significato del nome ebraico addotto dallo stesso evangelista, Agostino generalizza il procedimento e l'estende a tutti i nomi ebraici, sia di persona sia di luogo, che vengono nominati nella Scrittura senza alcuna spiegazione del significato. In effetti, egli nei suoi scritti esegetici fa larghissimo uso del procedimento ermeneutico che fondava l'interpretazione allegorica di un dato passo scritturistico sul significato del nome ebraico là riportato: p. es., a *En. ps.* 136, 18 l'interpretazione negativa di Edom è fondata sull'etimologia del nome (sangue), in connessine con *1 Ep. Cor.* 15, 50, la carne e il sangue non erediteranno il regno di Dio. Si trattava di procedimento ermeneutico tradizionale nell'esegesi alessandrina giudaica e cristiana, ereditato dall'esegesi stoica dei miti greci e fondato sulla convinzione che il nome di un oggetto, spiegato appunto mediante la sua etimologia, ne esprimesse la natura. Cfr. anche Comeau 1930[b], p. 121 sgg.; Marrou 1958[4], p. 446 sg.

11. *nonnulli*: per agevolare l'interpretazione dei testi biblici in cui < ricorrevano nomi propri, erano stati compilati vari Onomastici in greco e anche in latino, che elencavano i nomi propri della Scrittura corredati dalla etimologia (cfr. F. Wutz, *Onomastica sacra*, Leipzig 1914). Agostino ha fondato le sue conoscenze in materia soprattutto

sul *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* di Girolamo, ma non esclusivamente: p. es., l'etimologia di Hermon = *lumen exaltatum* di *En. ps.* 132, 11 non ricorre in Girolamo, e per noi è attestata negli *Onomastica Vaticana* pubblicati da de Lagarde, p. 186. Si veda anche II, XXXIX 59.

18. *figuratae*: cfr. nota a II, XL 42.

20. *Rerum*: per apprezzare le *res* della Scrittura nel loro senso traslato è utile la conoscenza delle scienze fisiche: in effetti animali piante e pietre di vario genere nominate nella Scrittura costituivano *loci* privilegiati per l'interpretazione allegorica, e la conoscenza "scientifica" di certi loro caratteri poteva indirizzare il significato dell'interpretazione allegorica. Sulle conoscenze, elementari e scolastiche, di Agostino in materia, si veda Marrou 1958[4], p. 136 sgg.

22-3. *similitudinis*: il valore simbolico di una data cosa nominata nella Scrittura non deve essere proposta dall'interprete in modo del tutto arbitrario, ma va ricavato in base a una qualche somiglianza intercorrente tra la cosa e la sua valenza simbolica. Vedi anche *infra*, II, XXV 38.

23. *de serpente*: non credo che l'esempio del serpente sia stato scelto a caso da Agostino. Il serpente, infatti, sulla base di *Gen.* 3, 1 sgg. era simbolo soprattutto del diavolo: ma la figura del serpente di bronzo, che aveva guarito, nel deserto, gli Israeliti assaliti dai serpenti (*Num.* 21, 6 sgg.), assunta come simbolo di Cristo in *Ev. Io.* 3, 14 aveva avvalorato anche la simbologia serpente = Cristo. Assumendo come esempio questo animale simbolicamente bivalente, Agostino vuol dimostrare quanto la conoscenza dei suoi caratteri e delle sue usanze fosse utile per orientare il senso dell'interpretazione allegorica, là dove la Scrittura ce lo presenta, e interpreta in senso positivo, cristologico ed ecclesiale, cioè quello meno frequente, due usanze del serpente. Di esse la seconda era conosciutissima, meno la prima, ricordata comunque da Aristotele, *Part. anim.* IV 11, 692a, e da Virgilio, *Georg.* III 422 sgg. Ambedue sono ricordate e interpretate allegoricamente in senso cristiano nel *Physiologus*: cfr. pp. 37 sgg. e 43 sg. dell'ediz. Sbordone. Agostino le associa nell'interpretazione simbolica, come qui in *Doctr.*, anche in *Quaest. Mt.* 8 e *serm.* 64, 3; per la prima, cfr. anche *En. ps.* 57, 10. Cfr. anche Ilario, *in Matthaeum* 10, 11; Ambrogio, *de Tobia* 12, 41; Girolamo, *in Matthaeum* I, *PL* XXVI, col. 66. Sul serpente ved. anche *Doctr.* III, XXV 36. <

39-42. *carbunculi... adamantis*: le tre pietre che qui nomina Agostino sono ricordate, nella Scrittura, molto meno di quanto sembrerebbe ricavarsi dalle sue parole (cfr. *Ex.* 25, 7; *Eccli.* 32, 7; *Ez.* 3, 9; *Apoc.* 21, 20), ed egli ne tratta altrettanto di rado: per *adamas*, cfr. *Civ.* XXI 4; *Faust.* XV 6, ma non in senso allegorico; per *beryllus*, a *Adim.* 10 il termine ricorre solo nella citazione di *Ex.* 25, 7, senza

particolare rilievo; la luminosità del *carbunculus* è ricordata a *Gen. Man.* II 10, 14, a significare l'evidenza della verità.

44. *oleae... columba*: Agostino ricorda varie volte questo dettaglio del racconto di Noè, ma senza impostare l'allegoria nel senso prospettato qui; egli preferisce interpretare l'olivo come simbolo della carità e della pace, senza tener conto delle caratteristiche dell'olio ricordate nel nostro passo: cfr., p. es., *Tr. Io.* 7, 3; *En. ps.* 127, 13. *ramuscolo*: attestato nei mss. in alternanza con *ramulo*, trova un solo riscontro a *ep.* 185, 32, mentre *ramulus* non è mai attestato in Agostino. <

47. *yssopi*: tra i vari luoghi della Scrittura in cui ricorre l'issopo, oltre il passo di *Ps.* 50, 9, qui ricordato, è importante *Ev. Io.* 19, 29, a Gesù in croce viene offerta una spugna imbevuta di issopo. Agostino (cfr. anche II, XLI 62) è solito interpretare come qui: in quanto bassa, aderente alla pietra e con efficacia medicinale, la pianta simboleggia l'umiltà, sia di Cristo sia del cristiano: cfr., p. es., *Tr. Io.* 119, 4; *En. ps.* 50, 12. A *Quaest. Hept.* IV 33 l'issopo simboleggia la fede. Eusebio, *PG* XXIII, col. 440, l'aveva assunto a simbolo dell'ἀπάθεια; Atanasio, *PG* XXVII, col. 241, aveva rilevato la funzione purificatrice della pianta. <

52. *Numerorum*: che i numeri avessero proprietà misteriose era convinzione comune nell'antichità, che, trasferita nell'ambito dell'esegesi scritturistica di tipo alessandrino, spingeva all'interpretazione simbolica di ogni indicazione numerica. Questo tipo di simbolismo, come quello del simbolismo etimologico, fu particolarmente caro ad Agostino: «Saint Augustin abandonne malheuresement toute réserve dans l'emploi du symbolisme quand il se trouve en présence d'un nombre» scrive Comeau 1930[b], p. 127, cui si rinvia per un'ampia trattazione sulla numerologia di Agostino (p. 121 sgg.); cfr. anche Marrou 1958[4], p. 449 sgg.; A. Knappitsch, *St. Augustin Zahlensymbolik*, Graz 1905. <

53. *mystice*: per lunga tradizione si faceva uso di questo termine in contesto esegetico per indicare il significato spirituale (allegorico) della Scrittura, nascosto sotto quello letterale (cfr. Simonetti 1985, p. 275). Per Agostino basti ricordare *Cons. ev.* II 75, 145; *Faust.* XXXIII 8; *Quaest. Hept.* V 24; *Civ.* XVIII 23; *Tr. Io.* 9, 1; 119, 5; *ep.* 55, 22.

53-4. *Ingenium... ingenuum*: «è impossibile rendere in italiano l'assonanza presente nel gioco di parole latine... qui evidentemente l'autore gioca sulla comune radice etimologica (*in* e *geno*, *gigno*), dove appunto *ingenium* esprime l'indole, la natura, e dunque le capacità innate dell'individuo, e *ingenuus* le capacità naturali di chi è nato libero, come la schiettezza, il nobile sentire, la liberalità» (Alici 1989, p. 179). <

58. *denarium quater*: ai fini della definizione del simbolismo, 40 viene scomposto in 10 × 4. Tale procedimento di scomposizione era

del tutto normale in questo tipo d'interpretazione e permetteva simbologie molto complicate. Ved. un esempio eloquentissimo in Didimo, *in Zachariam* 4, 26 sgg. Per contesti agostiniani aritmologicamente significativi, cfr. *83 Quaest.* 55. 56. 57.

59. *Quaternario*: era principio fondamentale dell'interpretazione aritmologica che uno stesso numero potesse assumere valori e significati diversi in relazione ai diversi contesti. A *Tr. Io.* 49, 12 Agostino osserva che i valori del numero 4 sono molto oscuri: là, in relazione alla morte di Lazzaro il numero 4 simboleggia il peccato che dà la morte, ma a *Tr. Io.* 118, 4 lo stesso numero significa i quattro punti cardinali, a indicare la Chiesa diffusa in tutto il mondo. Nel nostro passo, in cui 4 significa la vita temporale in contrapposizione all'eternità, questo significato viene ricavato dalle quattro parti del giorno e dalle quattro stagioni; più giù, in questo stesso nostro contesto, 4 viene interpretato in modo ancora diverso. <

67. *denarius*: il numero 10 indica *universitatem*, *perfectionem* (*Quaest. Hept.* V 35; *Quaest. ev.* II 6; *83 Quaest.* 55, ecc.). Ma questa spiegazione, universalmente praticata, viene in questo nostro passo tralasciata a beneficio di una più complessa, che scompone 10 in 3 + 7, e a sua volta 7 in 3 + 4.

68. *trinitas*: qui significa tre e Trinità. Che il numero 3 fosse simbolo della Trinità si riscontra già in Teofilo di Antiochia, *ad Autolycum* II 15. Per Agostino basti citare *Tr. Io.* 9, 7; 36, 10.

68-9. *septenarius*: l'usuale valore simbolico di 7 era la perfezione, il completamento, in riferimento ai sette giorni della creazione: per Agostino cfr. *En. ps.* 118, 31, 4 (*universitatis indicium*). Invece a *Civ.* XI 31 e *Quaest. Hept.* V 42 la perfezione di 7 risulta dalla somma di 4 + 3: *Hoc itaque satis sit admonere quod totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat* («Basti ricordare che tre è il primo numero intero dispari e quattro il primo numero intero pari: la somma di questi due numeri dà sette»). Nel nostro passo abbiamo la stessa scomposizione, ma non a indicare la perfezione, in quanto qui 7 sta a indicare la creatura: il 3 (vita) è riferito al triplice comandamento di *Ev. Matth.* 22, 37, in cui sono nominati cuore anima e mente, fonti della vita dell'uomo; il 4 (corpo) indica i quattro elementi che lo formano, aria acqua terra fuoco, che è la più corrente simbologia di questo numero: cfr., p. es., *83 Quaest.* 67, 2. Per la stessa interpretazione di 4 come simbolo del corpo in connessione col digiuno di 40 giorni, cfr. Origene, *Frag. in Ioannem* 79. <

78. *in monte*: l'interpretazione che qui Agostino dà dell'episodio della trasfigurazione (Mosè ed Elia simboli della legge e dei profeti) era quella tradizionale, aderente al dettato evangelico: cfr. a *Tr. Io.* 17, 4 la stessa interpretazione, molto più diffusa in connessione col digiuno di 40 giorni. Ved. anche, con la stessa connessione, *En. ps.* 110, 1; *ep.* 55, 28; *serm.* 264, 5.

80. *quinquagenarius*: la spiegazione simbolica, qui solo accennata, di come si possa passare da 40 a 50 (Pentecoste = cinquantesimo giorno), che moltiplicato per 3 e coll'aggiunta di 3 dà 153, il numero dei pesci pescati dagli apostoli dopo la risurrezione di Gesù (*Ev. Io.* 21, 6. 11), Agostino la dà più completa a *83 Quaest.* 57: il passaggio da 40 a 50 mediante l'aggiunta di 10, simbolo della perfezione, significa che l'economia temporale (40) raggiunge la perfezione (50). 50 × 3 (su 3 cfr. nota seguente) dà 150, simbolo della Chiesa, che con l'aggiunta di 3, simbolo della Trinità, dà 153, che sono i *perfecti et regno caelorum apti*. Sul rapporto 40/50 e sui 153 pesci, simbolo dei perfetti, cfr. anche *83 Quaest.* 81, 1. 3; *serm.* 252, 11; per un'altra, più complessa spiegazione di 153, cfr. *Tr. Io.* 122, 8; Comeau 1930[b], p. 141. <

82-3. *tria tempora*: la divisione delle età del mondo più attestata in Agostino è quella in sette età; ma egli a volte ne propone un'altra, d'ispirazione paolina, che è quella che troviamo qui, in tre età: prima della legge, sotto la legge, sotto la grazia, cui segue la quarta definitiva, nella pace: cfr., p. es., *Prop. Rom.* 13-8 *Ante legem sequimur concupiscentiam carnis, sub lege trahimur ab ea, sub gratia nec sequimur eam nec trahimur ab ea, in pace nulla est concupiscentia carnis* («Prima della legge seguiamo la concupiscenza della carne, sotto la legge essa ci trascina, sotto la grazia né la seguiamo né essa ci trascina, nella pace non c'è più concupiscenza della carne») (cfr. a *Trin.* IV 4, 7 la connessione dei due schemi temporali). Questa successione di quattro tempi si realizza anche, a livello esistenziale, nella conversione di ogni cristiano alla vita spirituale: *83 Quaest.* 66, 3. Su tutto ciò si veda A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964, p. 285 sgg. Anche nel passo, parallelo al nostro, di *83 Quaest.* 57, 2 il passaggio da 50 a 150 avviene mediante l'applicazione del simbolismo trinitario del 3; manca invece il riferimento alle tre età, sostituito da quello alle tre stirpi di uomini da cui viene tratta la Chiesa, giudei pagani e cristiani carnali. <

87. *dexteram*: indica i buoni: *Tr. Io.* 122, 7.

92. *psalterii*: Agostino spiega a *En. ps.* 56, 16 la differenza tra salterio e cetra: *Psalterium est organon quod quidem manibus fertur percutientibus et chordas distentas habet; sed illum locum unde sonum accipiunt chordae, illud concavum lignum quod pendet et tactum resonat, quia concipit aerem, psalterium in superiore parte habet. Cithara autem hoc genus ligni concavum et resonans in inferiore parte habet. Unde in psalterio chordae sonum desuper accipiunt, in cithara autem chordae sonum ex inferiore parte accipiunt: hoc interest inter psalterium et citharam* («Il salterio è strumento che chi suona lo porta in mano e ha le corde tese; ma il salterio ha nella parte superiore la cassa di risonanza, cioè quel legno concavo che è sospeso e risuona al tatto, perché è pieno d'aria. La cetra invece ha nella parte inferiore questo legno concavo e risonante. Perciò nel salterio le corde ricevono il suono <

dall'alto, e invece nella cetra lo ricevono dalla parte bassa: questa è la differenza tra salterio e cetra»). Cfr. anche *En. ps.* 32 II 1, 5; 70, 2, 11; 80, 5.

93. *quidam*: Agostino forse si riferisce a un'omelia di Ambrogio ascoltata a Milano. Quanto a lui, di seguito al passo di *En. ps.* 56, 16, sulla base della provenienza del suono dalla parte alta o bassa dello strumento vede nel salterio il simbolo dei miracoli di Cristo, nella cetra il simbolo delle sue limitazioni umane (fame sonno timore, ecc.). Per analoga interpretazione, ma riferita all'uomo, cfr. *En. ps.* 32, 2, 5. Si veda anche *En. ps.* 70 ,2, 11.

96. *si non habet*: se il numero di dieci corde non è determinato da un cogente principio musicale, esso va spiegato soltanto sulla base del suo valore simbolico: quanto a questo, oltre l'interpretazione di 10 esposta prima (creatore e creatura), Agostino ricorda il decalogo (su cui cfr. anche *Quaest. ev.* II 46; *Spir. litt.* 14, 24; 15, 27; *serm.* 9, 6; 32, 8; 210, 8, ecc.). Su questa interpretazione, cfr. anche Basilio, *Homilia in ps.* 32, *PG* XXIX, col. 328; Didimo, *Frag. in Psalmos*, 291 Mühlenberg.

101-2. *quadraginta... sex*: le parole con cui Gesù, a *Ev. Io.* 2, 21, < paragona il suo corpo al tempio di Gerusalemme costruito in 46 anni spingono Agostino a collegarne il corpo col numero 46: a *Trin.* IV 5, 9 e *83 Quaest.* 56 questo numero è connesso col tempo della gestazione della donna; a *Tr. Io.* 10, 12, invece, col nome di Adamo scomposto nelle quattro lettere greche che lo compongono (α.δ.α.μ.) e interpretate in modo complicato. Da tali simbolismi Agostino ricava che Gesù ha avuto un corpo umano come quello di Adamo, cioè del tutto reale, e ritiene questa dimostrazione tale da convincere anche gli eretici che negavano la realtà di quel corpo, gnostici marcioniti manichei, i quali consideravano il corpo di Gesù solo apparente (docetismo). Cfr. anche II, XXVIII 42.

102. *quid musicum*: Agostino appare incerto. Non consta infatti che il numero 46 avesse particolare valenza musicale.

XVII, 2. *Musas*: il racconto sull'origine delle Muse, che qui segue, si < connette con quanto nel testo precede, sulla comune base della musica. Ma di fatto, introducendo il concetto di *superstitio*, dà inizio all'ampia trattazione sui vari generi di superstizione che si estende fino a II, XXIV 37 e sembra costituire una digressione rispetto al filo principale del discorso agostiniano. Ma Agostino riesce in qualche modo a integrarla in questo discorso: cfr. nota a II, XIX 1.

3. *Varro*: Agostino ebbe buona conoscenza delle, per noi perdute, < *Antiquitates* di Varrone, che ha messo a frutto soprattutto nel *de civitate Dei* al fine di combattere la religione e le istituzioni pagane. Ma il racconto sull'origine delle nove Muse, caratterizzato dall'impostazione evemeristica che sappiamo essere stata tipica di Varrone nel-

l'interpretazione della religione pagana, sembrerebbe dedotto dal *de musica* compreso nelle, anch'esse perdute, *Disciplinae*: cfr. B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum* II, Mainz-Wiesbaden 1976, p. 225 sg.

16-7. *sonum... triformem*: la distinzione dei suoni in tre specie (voce umana, strumenti a fiato, strumenti a percussione) era tradizionale: cfr., p. es., Nicomaco di Gerasa, in *Musici scriptores Graeci* (rec. K. Jahn, Leipzig 1865), p. 240. In Agostino essa ricorre anche a *En. ps.* 150, 8; *Ord.* II 14, 39. A *Ord.* II 14, 41, egli accenna alla favola delle Muse figlie di Giove e Memoria, a prova che citava dalla stessa fonte varroniana del nostro passo.

18. *sine organo*: a *En. ps.* 56, 16 Agostino spiega: *Organa dicuntur omnia instrumenta musicorum. Non solum illud organum dicitur quod grande est et inflatur follibus* (e corrisponde, più o meno, allo strumento che ancora oggi indichiamo con questo nome); *sed quidquid aptatur ad cantilenam et corporeum est, quo instrumento utitur qui cantat, organum dicitur* («Tutti gli strumenti musicali sono chiamati organi. Chiamiamo infatti organo non soltanto lo strumento grande che si gonfia con i mantici, ma ogni altro strumento che accompagna il canto – e se ne serve colui che canta – ed è di natura corporea»). Si veda anche *En. ps.* 150, 7.

XVIII, 2. *profanorum*: data la canonica contrapposizione sacro/profano (cfr., p. es., *Iul. imp.* III 36; *Quant. an.* 33, 72), Agostino fa di *profanus* uso molto esteso, a indicare non solo pagani ma anche cristiani in qualche modo riprovevoli, quali, p. es., gli eretici (cfr. *Bapt.* II 2, 3; VI 25, 48; *Adv. leg.* II 1, 2): quindi qui il *profanus* superstizioso può essere sia il pagano sia il cattivo cristiano. <

4-5. *theatricas nugas*: cfr. *infra*, II, XXV 38. Si veda, per la stessa espressione, anche *En. ps.* 38, 2; 53, 10. Essa esprime insieme la condanna e il distacco con cui l'attuale Agostino guarda agli spettacoli teatrali che tanto lo avevano attratto in gioventù: cfr. *Conf.* III, II 2-3.

5. *organis*: qui il termine è adoperato non nel senso generico di strumento musicale ma nel senso specifico e ristretto su cui cfr. nota a II, XVII 18.

6-7. *litteras discere*: l'argomento che qui propone Agostino aveva lunga tradizione dietro di sé, perché già nel II secolo, contro la condanna della cultura pagana propugnata da cristiani radicali, altri aveva sostenuto l'utilità dello studio delle lettere classiche come disciplina propedeutica allo studio della Scrittura: basti ricordare Clemente, *Stromateis* I 30; 98 sgg.; Origene, *ep. ad Gregorium* 1; Basilio, *ad iuvenes* 2-3. Agostino qui, dato il contesto, allarga il discorso fino a comprendere, oltre alle lettere, ogni attività culturale profana che possa essere volta al bene, oltre che al male. <

8. *templa*: sull'interiorità del concetto di tempio per il cristiano, cfr., p. es., *Mag.* 1, 2; *Civ.* XVII 8.12; *ep.* 187, 16.38; *serm.* 23, 7. *corde*: sull'interiorità dell'esercizio della giustizia e della virtù, cfr. *Trin.* VIII 6, 9; *Faust.* XXII 76; *En. ps.* 32, 1, 6; 64, 8.

12. *veritatem*: a *Doctr.*, prol., par. 8; I, XXXIV 38; IV, XXVII 59, sulla traccia di *Ev. Io.* 14, 6 Agostino identifica senz'altro, come è sua abitudine e secondo la tradizione, la verità con Cristo. Qui invece parla di verità di Cristo perché intende piuttosto rilevare che ogni traccia di verità presente nelle istituzioni umane può diventare mezzo che ci conduce a Cristo.

12-3. *in litteris sacris*: in relazione a quanto abbiamo precisato a proposito di *scripturae divinae* (cfr. nota a II, VIII 3), *sacrae litterae* per Agostino sono le Scritture canoniche: cfr. *Civ.* XI 6; *Tr. Io.* 122, 8. Per uso superstizioso della Scrittura, in riferimento a *Ep. Gal.* 5, cfr. *Faust.* VIII 2.

14. *cognoscentes Deum*: Agostino ha messo in rilievo che le più varie istituzioni umane possono essere mezzo per condurci a Dio, anche quelle che, malamente usate, possono allontanarci da lui. Ciò è possibile in quanto, come afferma Paolo, in tutta la creazione è impressa la presenza di Dio creatore: perciò ci dobbiamo guardare da quanti l'osservazione della creazione ha allontanato da Dio piuttosto che avvicinarli a lui. Il risalto con cui Agostino cita *Ep. Rom.* 1, 21-3 nella polemica antimanichea (cfr., p. es., *Conf.* V, III 5; IV 7; *Adim.* 16, 3; 28, 1; *Faust.* XIV 10; XVIII 5; XX 19. 22), correlato con l'accostamento, nel nostro passo, del testo paolino alle *sacrae litterae*, può far supporre che anche qui Agostino abbia avuto in mente i manichei, che facevano uso delle Sacre Scritture, ma uso distorto, non religioso ma – secondo Agostino – superstizioso. Su questo cfr. anche Decret 1970, p. 123 sgg. <

XIX, 1. *Sed ut*: la distinzione che qui propone Agostino nell'ambito delle dottrine a seconda del loro oggetto, con la lunga trattazione che vi fa seguito, viene apprezzata da Marrou 1958[4], p. 398 sgg., come un programma organico di studi superiori per la formazione dell'intellettuale cristiano, e in questo senso essa verrebbe a costituire quasi il cuore di questa opera agostiniana, quale egli la interpreta. Di contro Verheijen 1974, p. 15 sgg., fondandosi sulla constatazione che le dottrine che qui nomina Agostino hanno per oggetto svariate *res*, mentre a partire dall'inizio del libro II egli ha cominciato a occuparsi dei *signa*, ne ricava che la vasta parte del libro II compresa tra XIX 29 e XXXVIII 57 sarebbe da considerare come digressione rispetto alla linea fondamentale del discorso. In effetti, Agostino ha già anticipato a II, XVII 27 e XVIII 28 vari accenni alle superstizioni, che costituiscono il primo argomento trattato nella nuova parte del libro II che inizia qui: e dato che l'argomento superstizione sembra quadrare po- <

co col senso generale del discorso agostiniano, ne verrebbe avvalorata l'interpretazione di Verheijen, nel senso che già a partire dalla favola delle Muse il nostro autore avrebbe cominciato a scantonare dall'argomento fondamentale. Ma si può ridurre il divario tra le due posizioni, se si tiene conto che per Agostino lo studio della Scrittura doveva costituire il fondamento della cultura cristiana, così che la finalizzazione di *Doctr.* a trattato di ermeneutica non escludeva, nella sua ottica, l'intento di additare al cristiano colto un complesso di discipline, la cui conoscenza egli riteneva utile per potere affrontare adeguatamente lo studio delle Scritture. In tal senso, anche se i capitoli in questione quadrano poco con la linea essenziale del discorso, di fatto ne costituiscono parte integrante, anche quelli relativi alle superstizioni: infatti Agostino sa bene quanto queste fossero diffuse tra i cristiani anche colti, e perciò si diffonde a parlarne anche qui, perché è convinto che un cristiano superstizioso non possa essere in grado di affrontare seriamente quello studio. Un altro programma di studi Agostino aveva già proposto a *Ord.* II 8, 25-20, 54, basato sul rapporto *actio / contemplatio* e sulle discipline tradizionali (grammatica, retorica, ecc.). Invece il programma di studio proposto in *Doctr.* è finalizzato allo studio della Sacra Scrittura e perciò batte vie diverse da quelle tradizionali. Su tutto ciò cfr. anche Lorenz 1955, p. 31 sgg. Ved. anche II, XXXIX 58.

4-5. *instituerunt... animadverterunt*: per un passo che presenta somiglianza con questo, riguardante gli *instituta* umani, cfr. *Quant. an.* 33, 72; per la distinzione tra gli *instituta* inventati dagli uomini e quelli da loro soltanto scoperti, con ricorrenza della medesima fraseologia, cfr. *Civ.* XI 25 (e anche XXII 24). Per il collegamento *institutiones-signa*, in quanto ambedue richiamano il consenso, la convenzione umana, cfr. Lorenz 1955, p. 40 sgg. Sull'importanza della convenzionalità negli *instituta* degli uomini, cfr. *infra*, II, XXIV 37; XXV 38.

XX, 1. *Superstitiosum est*: i Romani consideravano superstizione la gestione del sacro che tendeva a eccedere rispetto a quella ufficiale, la sola autorizzata dallo stato, nel senso che valorizzava fasi prepoliteistiche della religione romana o aree culturali diverse, ovvero perché tendeva a gestire la sacralità in proprio, a favore del privato, in maniera sbagliata o pericolosa. Agostino invece, che – come ogni cristiano – considera falsa e idolatrica la religione romana in ogni suo aspetto, ha della superstizione concezione ben più vasta, e la fa di fatto coincidere con ogni manifestazione religiosa non cristiana. Altrove infatti egli definisce più semplicemente la superstizione come degenerazione della religione: *verus Dei cultus religio, falsus autem superstitio nuncupatur* (*Gaud.* II 11, 12, si veda anche *83 Quaest.* 31, 2). La definizione più puntuale e particolareggiata data qui ha il fine di <

rilevare la parte avuta dagli uomini nel dar vita alla superstizione e le varie modalità di essa, tra le quali Agostino distingue i culti idolatrici veri e propri dalle pratiche magiche.

4-5. *cum daemonibus*: era quanto mai tradizionale, tra i cristiani, la convinzione che l'idolatria e la magia fossero il risultato dell'influsso dei demoni sugli uomini: basti ricordare, per la magia, Giustino, 2 *Apologia* 5, e per Agostino, *Civ.* VIII 20; *Trin.* III 7, 12. Sulla magia in genere, cfr. *Civ.* VII 35; X 9 (polemica con Porfirio); *83 Quaest.* 79. Qui Agostino per le superstizioni parla di collaborazione tra uomini e demoni: invece, a *Civ.* VI 4 distingue nella religione romana, sulla traccia di Varrone ma tendenziosamente interpretato, tra *instituta* di uomini e demoni.

6. *commemorare*: in un ragguaglio che vuole essere comprensivo sugli *instituta* umani, Agostino ricorda che anche i poeti avevano parlato di superstizioni, ma ne smorza la responsabilità, in quanto vi ravvisa l'intenzione non di insegnare ma solo di evocare uno stato di fatto. Cfr. anche *Civ.* III 11.

7. *licentiore vanitate*: la finzione di auguri e aruspici, proprio in quanto senza fondamento (*vanitate*), è anche senza limite e freno (*licentiore*).

8. *haruspicum et augurum*: cfr. *Civ.* VIII 16; *Cons. ev.* I 32; *En. ps.* 134, 20; e per un riscontro a livello personale, *Conf.* IV, II 3. Sulla divinazione in quanto opera demoniaca Agostino ebbe occasione di scrivere, tra il 406 e il 411, il breve trattato intitolato appunto *de divinatione daemonum*.

9. *ligaturae*: il passo che qui ha inizio è il più dettagliato che Agostino ci abbia lasciato in materia di superstizioni (per un altro ragguaglio altrettanto significativo, cfr. Martino di Braga, *de correptione rusticorum* 9-11. 16); per qualche altro riscontro agostiniano, cfr. *Ench.* 79; *En. ps.* 33, 2, 18; 93, 20; 136, 21 (collegamento con idoli e demoni); *Tr. Io.* 7, 6; *ep.* 245, 2; *serm.* 15A, 4; 318, 3. Più in generale cfr. D. Harmening, *Superstitio*, Berlin 1979, p. 235 sgg. e *passim*.

11. *characteres*: cfr. *serm.* 260D, 2 (*characteres sibi ad collum ligat*); 328, 9.

16. *inaures*: portare gli orecchini diventava gesto superstizioso quando li si portava a mo' di amuleto, come una legatura: *ep.* 245, 2. <

18. *singultienti*: il pollice sinistro è *manus altera* (Macrobio, *Saturnalia* VII 13, 14), sicché, stretto con la mano destra, crea un circuito anomalo atto a interrompere un fenomeno fastidioso come il singhiozzo. <

21. *membrum... salierit*: cfr. Plauto, *Pseudolus* 106 sg.: il tremare del sopracciglio annuncia che sta per accadere qualcosa. <

25. *bellum est quod*: non mi pare che in Agostino si riscontri altrove questa espressione piuttosto rara, ma comunque attestata anche in Cicerone, *Nat. deor.* I 84 e su cui cfr. *ThlL* II, col. 1858.

32-3. *a soricibus*: sulle superstizioni connesse con i topi, cfr. *Ord.* I 3, 9; Martino di Braga, *de correptione rusticorum* 11.

34-5. *Catonis*: conosciamo l'aneddoto su Catone qui riferito (cfr. fr. 81 Jordan) soltanto da questo passo agostiniano.

XXI, 2. *genethliaci*: a *Quaest. Simpl.* I 2, 3, identificandoli con gli astrologi, Agostino li definisce come coloro che *de natalibus nascentium mores et eventa coniectant*. La credenza che gli astri potessero condizionare il destino degli uomini era universalmente diffusa nel mondo pagano, tanto più che li si riteneva animati (cfr. Platone, *Tim.* 36e). Ma la religione cristiana rifiutava e condannava decisamente tali credenze e le connesse pratiche astrologiche, e Agostino, che in gioventù ne era stato attratto e le sapeva fortemente radicate anche tra i cristiani, è tornato ripetutamente su questo argomento: cfr., p. es., *Conf.* IV, III 4-5; VII, VI 8-9; *Civ.* V 2-5; XXII 28; *Gen. litt.* II 14, 35-7; *Quaest. Simpl.* I 2, 3; *83 Quaest.* 45; *Tr. Io.* 8, 10-1. Su Agostino e l'astrologia, cfr. De Vreese 1933. <

3. *mathematici*: Agostino, come distingue l'osservazione degli astri fatta a scopo lecito dall'astrologia (cfr. *ep.* 55, 15), così a *83 Quaest.* 45, 1, chiarisce che non sempre i *mathematici* erano stati astrologi: *Non eos appellarunt mathematicos veteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli et siderum pervestigarunt* («gli antichi non chiamarono matematici quelli che ora si chiamano così, bensì coloro che indagavano lo scorrere ciclico del tempo osservando il movimento del cielo e delle stelle»). Ma ormai al tempo suo l'identificazione tra matematici (cioè, astronomi) e astrologi era corrente, ed egli abitualmente adopera il termine in questo senso negativo: oltre i passi citati alla nota precedente, cfr., p. es., *En. ps.* 61, 23; 140, 9; *ep.* 246, 3; *serm.* 9, 3.

8. *servitutem*: credere che il destino dell'uomo venga determinato dall'influsso degli astri significa negare la sua libertà di scelta e perciò la sua responsabilità morale: cfr. *83 Quaest.* 45, 2.

10. *Martis aut Veneris*: il ruolo di questi astri, insieme con quello di Saturno, era molto importante nell'astrologia, e Agostino torna più volte sui due nomi in questo senso, in polemica con chi trasferiva alle divinità astrali la responsabilità dei propri peccati: cfr. *Conf.* IV, III 4; *En. ps.* 128, 9; 140, 9. Sui giorni di Marte e Venere, cfr. anche Martino di Braga, *de correptione rusticorum* 8.

12. *bestiarum*: si tratta ovviamente delle costellazioni che avevano nomi di animali: toro scorpione pesci, ecc. <

16. *Caesaris*: a *Cons. ev.* I 23, 32, in un passo molto simile a questo, Agostino cita Virgilio, *Ecl.* 9, 17 *Ecce Dionaei processit Caesaris astrum*, a documentare con l'esempio di Cesare, dopo quelli di Giove Saturno e Romolo, l'abitudine degli uomini di dare e cambiare a loro

piacimento i nomi degli astri. Su questo dettaglio in particolare ved. anche Plinio, *Nat. Hist.* II 94; De Vreese 1933, p. 67.

22. *Quintili*: per un passo simile a questo e più diffuso, in cui Agostino adduce anche il cambiamento di nome dei due mesi per polemizzare con le credenze astrali dei manichei, collegando i nomi di quasi tutti i mesi a divinità, cfr. *Faust.* XVIII 5.

31. *quo tempora*: Agostino ricorda di passaggio, in polemica con l'uso distorto che gli astrologi facevano dell'osservazione del cielo, quale fosse il vero scopo per cui Dio aveva creato gli astri.

34. *Si enim*: a II, XVIII 28 Agostino ha citato *Ep. Rom.* 1, 21-3 per rinfacciare agli uomini la distorsione del loro senso religioso, per cui adorano gli elementi del mondo invece del loro creatore; qui cita *Sap.* 13, 9 per rilevare la distorsione delle loro capacità intellettuali, per cui scrutano il mondo a fini vani senza riconoscerne il creatore. Lo stesso passo è addotto, in analogo contesto antiastrologico, a *83 Quaest.* 45, 1; *Conf.* V, III 4; *ep.* 55, 7; in senso più generico si veda *Gen. litt.* V 16, 34; *Nat. an.* IV 5, 6; *Exp. Rom.* 3.

XXII, 1. *Sed ex ea*: nel capitolo XXI Agostino ha confutato l'astrologia in quanto negatrice della libertà dell'uomo; ora passa a confutarne il punto che gli sta più a cuore, cioè la pretesa di poter prevedere il destino dell'uomo osservando la posizione degli astri. <

3. *dediscenda*: è evidente l'allusione a Vindiciano, che, praticissimo dell'astrologia, ne aveva riconosciuto la falsità e ne aveva distolto il giovane Agostino: cfr. *Conf.* IV, III 5; VII, VI 8.

4. *Constellationes*: qui il termine è adoperato nel suo significato anticamente più usuale, quello che indica il determinare la posizione degli astri per trarne l'oroscopo (cfr., p. es., *Conf.* VII VI 8; *Civ.* V 4); per costellazione nel significato moderno del termine, cfr. *Civ.* V 7. <

7. *gemini*: la diversità del destino dei gemelli, che pure sono nati sotto la stessa posizione degli astri, è tema fondamentale della polemica antiastrologica di Agostino, che riprende un argomento già tradizionale in proposito (cfr. Cicerone, *Div.* II 90; Ambrogio, *Hexameron* 4, 14): cfr. *Civ.* V 2 sgg., dove egli si fa forte dei nomi di Ippocrate, Posidonio, Cicerone, Nigidio Figulo. Lo stesso significato è da lui assegnato al caso dei due bambini non gemelli ma nati nello stesso istante, raccontato a *Conf.* VII, VI 8. Cfr. anche *83 Quaest.* 45, 2; De Vreese 1933, p. 23 sgg.

13. *Esau et Iacob*: data l'autorità e la normatività della Scrittura, l'esempio biblico di Esaù e Giacobbe, i figli gemelli di Isacco (*Gen.* 25, 22 sgg.) il cui destino era stato tanto diverso, è per Agostino di decisivo significato in senso antiastrologico, e come tale è citato più volte in passi di tale argomento: oltre *Civ.* V 4, cfr. *Gen. litt.* II 17, 36; *Quaest. Simpl.* I 2, 4.

25. *inveniri non potest*: a *Conf.* VII, VI 10 Agostino osserva che

l'intervallo di tempo che separa la nascita dei due gemelli è così istantaneo che, anche se avesse valore nel senso che vogliono gli astrologi, esso in ogni caso sfugge alla loro osservazione e perciò non può essere calcolato ai fini dell'oroscopo: come dice nel nostro passo, anche se l'intervallo c'è in cielo, non può essere registrato nella *tabula* dell'astrologo. Cfr. anche *83 Quaest.* 45, 2.

32. *cum daemonibus*: per la connessione tra demoni e superstizione, cfr. II, XX 30 e nota a II, XX 4-5.

XXIII, 4. *praevaricatoribus angelis*: che i demoni fossero angeli decaduti era stato affermato dall'apocalittica giudaica ed era convinzione generalizzata in ambiente cristiano. Tra le tante testimonianze di Agostino in argomento, cfr. *Gen. litt.* XI 14, 18; 25 sgg.; *Civ.* XI 11; XIV 11; *En. ps.* 94, 6. <

4-5. *mundi pars infima*: questa affermazione di Agostino risente di credenze tradizionali sugli angeli, come quella del governo delle varie nazioni della terra che da Dio sarebbe stato loro affidato, su cui cfr. J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, Paris 1953, pp. 25 sgg.; 153 sgg. La bivalenza degli angeli, buoni o cattivi, si rifletteva anche sulla valutazione del loro governo sugli uomini. Agostino lo considera qui senz'altro negativo, in quanto affidato agli angeli decaduti, cioè ai demoni: ma egli è attento a rilevare che l'influenza che i demoni esercitano sulle cose umane è sempre sottoposta alla superiore volontà divina e da essa determinata: cfr., p. es., *Gen. Man.* I 40, 75; *Quaest. Simpl.* II 1, 4; *Civ.* VII 35; VIII 24. <

7. *evenit*: Agostino non si nasconde che a volte le predizioni degli astrologi possono cogliere nel segno. Ma, dato che più spesso sbagliano, ciò vuol dire che la previsione esatta è soltanto frutto del caso: *non arte sed sorte* (cfr. *83 Quaest.* 45, 2; *Gen. litt.* II 17, 36). Si tenga anche presente che Agostino, come tutti al tempo suo, era convinto che i demoni potessero avere una certa preconoscenza del futuro e perciò ispirare predizioni esatte: questa questione è stata da lui trattata a *Div. daem.* 3, 7 sgg. <

12. *fornicationis*: sul significato di vasta portata che Agostino ha annesso a questo termine, cfr. III, VIII 12.

16. *imago Samuhelis*: questo famoso episodio biblico, raccontato in *1 Reg.* 28, fu soggetto a diverse interpretazioni da parte degli esegeti cristiani, in quanto qualcuno, come Origene e Diodoro di Tarso, sosteneva che era stato proprio Samuele che era tornato su dagli inferi e aveva predetto a Saul la prossima morte in battaglia; altri invece, come Eustazio di Antiochia e Gregorio di Nissa, preferiva pensare a inganno da parte del diavolo (cfr. M. Simonetti, *La maga di Endor*, Firenze 1989 e K.A.D. Smelik, *The Witch of Endor*, «Vigiliae Christianae» XXXIII 1977, p. 160 sgg.). Agostino ebbe occasione di tornare più volte sull'argomento: qui, come a *Quaest. Simpl.* II 3, egli in- <

clina verso l'interpretazione diabolica, ma più tardi, nel 324, a *Cur. mort.* 15, 18, riterrà che proprio Samuele fosse apparso a Saul. Si sarebbe convinto in questo senso quando avrebbe preso visione di *Eccli.* 46, 21, in cui la predizione a Saul è riportata come fatta da Samuele in persona: cfr. Smelik, *The Witch* cit., p. 173 sgg.

25. *infidelis... amicitiae*: questa *iunctura*, di cui non mi sembra che ricorrano in Agostino altri esempi, si presenta come un vero e proprio esempio di *oxymoron*.

31. *imaginariis signis*: le *res* che attengono ai culti idolatrici, alla falsa religione e alle pratiche astrologiche rientrano nell'ambito dei *signa* (cfr. I, II 2 e nota a I, II 2), perché vengono usate dagli uomini per significare altro rispetto a quello che sono (p. es., una pietra diventa *signum* di una divinità): ma questo altro di cui sono segni non corrisponde a realtà (la divinità significata dalla pietra di fatto non esiste), perciò anche i *signa*, in quanto tali, sono privi di realtà, sono *imaginaria*. Si noti che questo aggettivo ricorre a *Quaest. Simpl.* II 3, 2 e a *Quaest. Dulc.* 6, 3 (*imaginariae illusiones*) in riferimento all'episodio di Samuele e Saul, che qui Agostino ha ricordato immediatamente prima dei *signa imaginaria*. Per un'altra occorrenza del termine con diverso significato, cfr. II, XLI 62, l. 15. <

35. *publice... privatas*: qui la contrapposizione pubblico/privato (su cui cfr., p. es., *Cresc.* I 4, 6; *Civ.* XVII 3; *Util. cred.* 16, 34), che era di fondamentale importanza anche nella religione romana, va intesa nel senso che Agostino spiega a *En. ps.* 105, 34: noi anteponiamo ciò ch'è comune a ciò ch'è privato quando cerchiamo non ciò ch'è nostro ma ciò ch'è di Cristo. Cioè, solo l'amore di Cristo e del prossimo, eliminando completamente l'egoismo, pertiene alla sfera del pubblico. <

38. *reditum*: ovviamente, in cielo. <

39. *Sicut autem*: gli uomini, come usano male degli astri, creatura di Dio, per farne *signa* di previsioni illusorie e fallaci, così allo stesso fine si servono di fatti insoliti che avvengono sulla terra, come il parto di una mula. Dal canto suo, anche Agostino è convinto che questi fatti prodigiosi siano *signa*, cioè abbiano la funzione di significare qualcosa d'altro al di là dell'immediata evidenza (cfr., p. es., *Civ.* XXI 8; *Tr. Io.* 16, 3; *En. ps.* 45, 12; 104, 19, dove vengono esemplificati alcuni prodigi): ma gli uomini sbagliano in quanto non sanno indicare la vera realtà significata dal prodigio e lo interpretano al fine di trarne illusorie predizioni.

44. *litteris mandaverunt*: ci è giunta,incompleta, una raccolta di prodigi, il *Liber prodigiorum* di Giulio Ossequente (IV secolo), in cui sono elencati fatti prodigiosi ricavati dalle *Storie* di Livio. <

XXIV, 4. *curiositatis*: Agostino di norma annette significato negativo a *curiosus*, in opposizione a *studiosus religiosus capax*: cfr. *Ord.* II 5,

17; 15, 42; *Cons. ev.* II, prol.; *Ver. rel.* 49, 94; *Mus.* VI 13, 39; Marrou 1958⁴, p. 278 sgg. Si veda anche, nello stesso senso, Tertulliano, *Praescr.* 7, 12.

8. *spiritus*: come πνεῦμα, anche *spiritus*, tra gli svariati significati, acquistò per tempo anche quello di essere spirituale, non corporeo (o sottilmente corporeo ma invisibile): cfr. *Ev. Luc.* 24, 39; *1 Ep. Pet.* 3, 19. Anche Agostino adopera il termine in questa accezione, pur non con la frequenza di altri significati: cfr., p. es., *Quaest. Simpl.* II 1, 4; *En. ps.* 96, 12; *Tr. Io.* 55, 4; *ep.* 95, 8; 164, 2.

12. *placito*: per lo stesso termine nello stesso significato, cfr. *Mus.* VI 9, 24. *consensione*: in questo passo si parla più volte di con- <
senso e consentire. In effetti Agostino in questa parte di *Doctr.* tratta degli *instituta* degli uomini, di cui dà un nutrito elenco a *Quant. an.* 33, 72 concludendo *magna haec et omnino humana*, e perciò, sulle tracce di Aristotele e altri filosofi, ne mette volentieri in rilievo la convenzionalità, l'aver tratto origine significato e valore non da una legge di natura ma da un accordo basato sul consenso: su questo e sull'importanza che Agostino in generale attribuisce al consenso nelle relazioni tra gli uomini, cfr. *Conf.* III, VII 13; *Ver. rel.* 25, 46; *Mor. eccl.* I 29, 60; *Civ.* VI 4. 5; VII 17; XIX 17. 21; *Fund.* 4, 5; *Bapt.* V 22, 30; *ep.* 83, 4; 102, 8 sgg.; Kuypers 1934, p. 81 sgg.; Lütke 1968, p. 172.

15. *litteram*: si tratta del segno X, cui Latini e Greci attribuivano diverso significato.

17. *lege*: in latino può essere imperativo di *legere* o ablativo di *lex*, <
in greco è imperativo di λέγειν, dire. A *Dial.* 10 Agostino fa lo stesso ragionamento, e come esempio di parola che ha significati diversi in latino e in greco adduce *iste*: cfr. Pepin 1976, p. 54.

18. *sicut ergo*: nell'annoso dibattito sull'origine della lingua e sul carattere naturale o convenzionale delle parole Agostino a *Dial.* 6 dichiara di non voler entrare, considerando la questione *nimis curiosa et non nimis necessaria*, e continua criticando la posizione degli stoici, che ipotizzavano una connessione naturale tra l'oggetto e la parola che lo designava. In effetti egli qui si esprime in modo netto per l'origine convenzionale delle parole, così come a *Mus.* III 2, 3; VI 9, 24 (*placito enim, non natura imponuntur*); *Mag.* 11, 36; *ep.* 102, 10. Questa posizione, pur con qualche significativo riscontro (p. es., Gregorio di Nissa), risulta piuttosto isolata in ambiente patristico, dove prevale la tendenza a vedere una corrispondenza naturale tra l'oggetto e la parola: cfr. P. Rotta, *Il linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino 1909; M.S. Troiano, *L'episodio della torre di Babele (Gen. 11, 1-9) e la questione della pluralità delle lingue presso alcuni padri*, «Studi storico-religiosi» V 1981, p. 69 sgg.

25. *augurum*: sul modo di operare degli auguri, cfr. G. Wissowa, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II 2, 1896, col. 2325 sgg., s.v. *augures*.

XXV, 3. *cum daemonibus*: cfr. II, XX 30.

8. *natura*: cioè, nel senso con cui a *Iul. imp.* VI 29. 30 Giuliano parla di *instituta naturae*, e poiché Dio è creatore di ogni natura, questi *instituta* si identificano con le *res... divinitus institutas* di II, XIX 29.

10. *intellegi*: a II, III 4 Agostino ha parlato dell'*histrio* come capace < di comunicare segni facendosi capire col solo movimento delle membra. Ma da quanto è detto qui sulla spiegazione del *praeco* sembra che tale modo di comunicare fosse in parte manchevole; e questa deficienza è confermata da quanto è aggiunto subito dopo: soltanto il competente è in grado di comprendere il messaggio comunicato dall'*histrio* senza far uso di parole.

15. *similitudinem*: cfr. II, XVI 23. Tra i *signa* e le *res* c'è un rapporto di somiglianza, che può essere più o meno stretto ed evidente (*quantum possunt*). Sull'ascendenza neoplatonica del concetto (cfr. σημεῖα ἐξ ἀναλογίας in Plotino, II 3, 5; ved. anche III 3, 6), cfr. Mayer 1974[a], p. 313 sg. Di questo argomento si parla a lungo a *Dial.* 6 per quanto attiene alla somiglianza tra le parole e le cose da esse designate: cfr. Pépin 1976, p. 45 sgg. Questo rapporto c'è anche tra i movimenti dell'*histrio* e il significato della sua rappresentazione.

18-9. *nisi consensus accedat*: la poca perspicuità che può avere il < rapporto di somiglianza tra il *signum* e la *res* accentua il carattere di convenzionalità dei *signa data*, in quanto solo il *consensus* degli uomini può avvalorare convenzionalmente quel rapporto.

21-2. *similia*: sul rapporto di somiglianza che intercorre tra l'opera d'arte e il soggetto rappresentato e sui limiti di tale rapporto, cfr. *Maxim.* II 15, 2; *Quaest. Hept.* V 4; *Gen. imp.* 16, 57. A *Petil.* II 26, 60 Petiliano parla di falsità della pittura.

23. *superflua*: Agostino giovane aveva avuto interesse per l'estetica < anche a livello teorico, e quando era manicheo aveva composto il *de pulchro et apto*, di cui egli stesso non possedeva più copia quando scriveva le *Confessiones* (IV, XIII 20 sgg.). Ma il suo interesse era scemato dopo la conversione, e a *Conf.* IV, X 15 della bellezza egli rileva la caducità, pur riconoscendone, a X, XXXIV 53, l'attrattiva. Il suo caloroso apprezzamento per un dipinto che rappresentava la lapidazione di Stefano è esclusivamente in funzione del contenuto cristiano del soggetto: *serm.* 316, 5.

25. *fabularum*: qui Agostino ha in mente poesie novelle e roman- < zi di scrittori pagani, e li giudica severamente, in quanto menzogneri. Ma altrove egli è più attento a non considerare *tout court* menzognera ogni finzione letteraria, in quanto finzioni di tal genere sono usate anche nel parlare figurato dei libri sacri (p. es., le parabole); perciò egli non considera menzogna questo tipo di linguaggio e distingue: *Non enim omne quod fingimus mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, hoc est mendacium. Cum autem fictio*

nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium sed aliqua figura veritatis («Non tutto ciò che fingiamo è menzogna, ma solo quando fingiamo ciò che non significa nulla. Quando invece la nostra finzione si riferisce a un qualche significato, non è menzogna ma simbolo di una verità») (*Quaest. ev.* II 51; ved. anche *ep.* 180, 3).

27-9. *nulla... mendacia*: cfr. nota a prol. 129.

XXVI-XXVII, 1. *Adumbrata*: con *adumbrare* Agostino vuol significare un rapporto di somiglianza molto debole e approssimativo tra l'entità che viene adombrata e quella che l'adombra, un rapporto che può essere anche volutamente fallace: cfr., p. es., *Civ.* X 27; XVI 3; *Mus.* VI 12, 34; *Parm.* II 9, 19; *Cresc.* IV 46, 56; *Faust.* XIX 2; *ep.* 167, 8.

8. *disputavimus*: cfr. II, XI 16 sgg.

8-9. *notae... notarii*: si tratta degli stenografi e della loro scrittura, la cui attività nella chiesa, già attestata nel III secolo, spaziava dalla registrazione delle riunioni ufficiali (concili e altro) a quella delle omelie di oratori celebrati, tra cui ovviamente fu Agostino: tra i vari passi in cui egli li nomina, cfr. *ep.* 213, 2, dove parla di *notarii ecclesiae*, ed *ep.* 238, 9, dove accenna alle loro *tabulae*. <

16-7. *ad sensus... ad rationem*: pertengono ai sensi storia (su cui cfr. *Ord.* II 12, 37) geografia botanica geologia astronomia e tecniche diverse; alla ragione la dialettica (con l'eloquenza) e le matematiche. Questa partizione delle discipline d'insegnamento sovverte quella tradizionale in grammatica dialettica e retorica, cui Agostino si era attenuto a *Ord.* II 12-4 e che avrebbe ripreso a *Civ.* XXII 5.

17. *sensu*: come Agostino espone qui appresso, i *narrata* (storia) sono presentati a II, XXVIII 42-4; i *demonstrata* (scienze naturali) a II, XXIX 45-6, gli *experta* (attività pratiche di vario genere) a II, XXX 47.

XXVIII, 1. *Quidquid*: Kevane 1966, p. 112 ritiene che, nella struttura complessiva di *Doctr.* i capitoli XXVIII e XXIX del libro II abbiano la funzione di controbattere in modo diretto la critica degli avversari esposta da Agostino a prol., par. 2, secondo cui per comprendere la Scrittura non sono necessari particolari insegnamenti, perché vi provvede la grazia divina. Più evidente appare comunque il collegamento con II, XVI 24, dove Agostino prospetta l'importanza che la conoscenza delle *res* riveste per una retta interpretazione della Scrittura.

2-3. *adiuvat*: l'apprezzamento positivo che Agostino dà qui della storia, pur ristretto all'utilità che da essa si può trarre per l'interpretazione dei libri sacri, va temperato con quanto altrove egli osserva circa la delimitazione della storia all'ambito del *credere* piuttosto che dell'*intellegere* e dello *scire*: cfr. *83 Quaest.* 48; *Mag.* 11, 37. <

4. *Nam et*: Marrou 1958[4], p. 463, ravvisa un bell'esempio dell'uso della cronologia, al fine di accertare i fatti della storia della Chiesa, a

Cons. ev. I 10, 15-6, dove Agostino dimostra la falsità di lettere spacciate come indirizzate da Cristo a Pietro e Paolo; per l'utilizzazione della cronologia profana per l'esatta comprensione dei dati evangelici, cfr. *Cons. ev.* II 7-9.

7. *quadraginta sex annorum*: la determinazione degli anni della vita di Gesù sulla base del riscontro con gli anni della costruzione del tempio (cfr. II, XVI 26), che Agostino qui disapprova, è attestata in ps.-Cipriano, *de duobus montibus* 4. È perciò probabile che si tratti di tradizione africana. <

14. *liquidius*: a *ep.* 199, 20 Agostino fissa a, più o meno, trenta gli anni della vita terrena di Cristo. Per una serie di dati cronologici sulle origini cristiane, cfr. *Civ.* XVIII 54. Sulla questione, dibattuta nell'antichità, se la vita pubblica di Gesù fosse durata uno o tre anni, cfr. W. Bauer, *Das Leben Jesu*, Darmstadt 1947, p. 279 sgg. <

16. *quadraginta sex*: sul simbolismo cristologico di questo numero, cfr. II, XVI 26.

21. *historiae*: a II, XXVIII 42 Agostino ha dimostrato come i dati storici siano utili per l'accertamento della cronologia; ora passa dalla cronologia all'accertamento dei fatti stessi.

22. *Ambrosius*: a proposito della contemporaneità che Ambrogio avrebbe ipotizzato tra Platone e Geremia, a *Retr.* II 4 Agostino ammette di essersi sbagliato: *me fefellit memoria*, e per l'accertamento dell'opinione di Ambrogio rimanda al perduto *de sacramentis sive de philosophia*; cfr. anche *ep.* 31, 8. Quanto a lui, torna sul rapporto cronologico tra i due a *Civ.* VIII 11 e conclude che Geremia era vissuto circa un secolo prima di Platone. La questione di cui Ambrogio si era occupato (cfr. anche *Expositio in ps. CXVIII* 18, 4; *de Noe* 8, 24; Hagendahl 1967, p. 539) aveva alle spalle una lunga tradizione: già l'apologetica giudeo-ellenistica aveva sostenuto l'anteriorità di Mosè rispetto a Omero e Platone e la derivazione di questi da quello quanto a ciò che di vero su Dio essi avevano detto; l'argomento era stato ripreso e valorizzato dall'apologetica cristiana, da Giustino (*1 Apologia* 44) in poi. Dal canto loro i polemisti pagani affermavano la derivazione degli aspetti più caratteristici della dottrina cristiana da Platone: cfr. Celso, presso Origene, *contra Celsum* VI 7. 12. 15. 16, che a IV 39 difende la priorità della Sacra Scrittura rispetto a Platone con un complicato ragionamento. Anche Agostino accetta qui il tradizionale argomento polemico, su cui cfr. anche *Civ.* XI 21. <

40-1. *non inter humana instituta*: per istituzioni umane Agostino intende lingue usi costumi regimi politici, ecc. (cfr. *Quant. an.* 33, 72). La storia ci ragguaglia anche su alcuni di questi argomenti, ma il suo oggetto pertiene ai tempi passati, di cui Dio è *conditor et administrator*: perciò la storia non appartiene agli *hominum instituta*. In altri termini, non tutti gli avvenimenti trascorsi raccontati dalla storia rientrano nelle istituzioni umane quali le concepisce Agostino (non vi

rientrano, p. es., le guerre, le calamità naturali, ecc.): perciò la storia non può appartenere a tali istituzioni.

43-4. *Aliud... aliud*: la storia si occupa anche di quegli *instituta humana* che Agostino ha definito e descritto come *superstitiosa* (cfr. II, XX 30), ma se ne occupa soltanto per descriverli, non per raccomandarne o imporne la pratica, e perciò non va condannata (cfr. Mayer 1974[a], p. 315 sg.). È lo stesso argomento con cui Agostino aveva scusato, a II, XX 30, ma con meno convinzione, i poeti.

XXIX, 1. *narratio*: la differenza tra la storia e le scienze naturali sta nel rapporto cronologico che s'instaura tra lo scrittore e il suo argomento: se questo è passato, la disciplina è la storia; se è presente, si tratta di scienze naturali. <

5. *De quo... egimus*: cfr. II, XVI 24.

7-8. *machinamenta superstitionis*: questa locuzione non ricorre altrove in Agostino; dato il contesto ha, più o meno, lo stesso significato di *machinamenta diabolica*, *diaboli*, *daemonum*, che riscontriamo in *Cont.* 5, 14; *En. ps.* 139, 7; *serm.* 328, 9; 346B, 2. Il ragionamento che qui svolge Agostino è, più o meno, lo stesso che a proposito della storia: le scienze naturali descrivono il loro oggetto, e questa descrizione è utile per l'interpretazione delle Scritture (cfr. II, XVI 24), mentre le superstizioni connesse con pietre piante animali pretendono di prescrivere rimedi o imporre determinate pratiche.

9. *Aliud est*: l'esempio proposto da Agostino non sembra molto calzante in relazione al contesto, ma è efficace in vista della polemica contro la superstizione. In effetti *tritam istam, etc.* non è descrizione ma prescrizione, proprio come il precetto superstizioso che segue: lo scopo di Agostino è di distinguere tra medicina e superstizione, ma la distinzione, data la cultura del tempo, non riesce agevole, come Agostino stesso subito dopo riconosce, quando afferma che la distinzione è frutto soprattutto di una disposizione interiore (*quo animo quisque utatur interest*): lo stesso precetto può valere da medicina o da superstizione, a seconda della disposizione d'animo con cui uno lo mette in pratica. <

16. *vi naturae*: cfr. la stessa espressione a *Civ.* V 6; *Iul. imp.* V 57 (Giuliano).

17. *obligatione*: per *obligatio* Agostino intende soprattutto il vincolo al male che il peccato impone all'uomo (cfr., p. es., *obligatio peccati* a *Civ.* XIV 1; *Iul.* I 6, 25; *ep.* 166, 7; *serm.* 170, 2). Perciò qui l'aver significato con questo termine la pratica superstiziosa sta a rilevare che l'uomo con essa si vincola al peccato, al male.

22. *Siderum*: a *Ord.* II 15, 42 Agostino definisce un po' più dettagliatamente l'oggetto di studio dell'astronomia: *constantissimae temporum vices, astrorum rati definitique cursus, intervallorum spatia* («l'al-

ternarsi regolare dei tempi, i corsi stabiliti e definiti degli astri, la durata degli intervalli»).

23. *perpauca*: traspare la poca simpatia che Agostino ha per l'a- <
stronomia, qui motivata col modesto riscontro che questa scienza trova nei testi sacri. Più avanti egli sarà ancora più esplicito.

24-5. *passionem... celebrandam*: cfr., a *ep.* 55, 12. 13, la differenza tra lo studio del movimento della luna e degli astri al fine di determinare i giorni delle festività liturgiche, soprattutto della Pasqua, e lo stesso studio volto alla pratica dell'astrologia. Sullo stesso argomento, in polemica coi manichei, cfr. *Adim.* 16, 3.

31. *fatua fata*: la stessa paronomasia ricorre, nello stesso contesto antiastrologico, a *ep.* 246, 2.

32. *contemnitur*: l'invito a non curare molto lo studio dell'astro- <
nomia è motivato, oltre che con lo scarso riscontro nelle Scritture, col pericolo della collusione tra astronomia e astrologia, data la difficoltà di distinguere esattamente tra le due discipline. Gli stessi nomi di astronomia e astrologia erano di fatto intercambiabili (cfr. Marrou 1958[4], p. 196), e a *Ord.* II 15, 42 lo studio scientifico degli astri viene definito *astrologia* e se ne parla come di *magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis*; e lo stesso si dice a *Civ.* XVIII 39 anche di *astronomia*. Anche in seguito Agostino distingue con cura la previsione dei movimenti della luna e degli astri fatta a scopo scientifico da quella fatta a scopo astrologico.

40. *computat lunam*: *computare* e *computatio* erano termini tecnici del linguaggio astrologico. Cfr., p. es., *En. ps.* 140, 9 *Sedent et computant sidera; intervalla cursus volubilitates motus intendunt describunt coniciunt. Docti, magni videntur: totum hoc doctum et magnum defensio peccati est* («Seggono e scrutano gli astri, osservano descrivono immaginano intervalli corsi orbite movimenti. Appaiono dotti, importanti: ma questa loro dottrina e importanza è sostegno del peccato»). Si veda anche *En. ps.* 31, 2, 16; *ep.* 55, 12; *serm.* 201, 1.

XXX, 6. *saltationum*: come risulta chiaro dalla fine del capitolo, l'interesse di Agostino per l'atletica è tutto in funzione dell'interpretazione dei passi in cui Paolo fa uso di immagini di questo genere, quali *1 Ep. Cor.* 9, 24. 26; *2 Ep. Tim.* 4, 7. Per qualche ricorrenza di immagini atletiche in Agostino, di qui ispirate e che ricorrono soprattutto nelle omelie, cfr., p. es., *En. ps.* 39, 11; 75, 18; *Tr. Io. ep.* 4, 3; *serm.* 216, 6; 297, 6; 351, 6.

XXXI, 3. *disputationis disciplina*: così Agostino definisce qui la dialet- <
tica, come a *Sol.* II 11, 19 (e anche *disciplina disputandi*), mentre in altre opere non ha remore a far uso del termine *dialectica* (e cfr. *dialecticus* a *Doctr.* III, XXXIV 47, in funzione di sostantivo): oltre ovviamente al *de dialectica* ved. *Ord.* II 13, 38 (dove la dialettica viene de-

finita *disciplina disciplinarum*); *Acad.* III 13, 29; *Civ.* XXII 5. A *Cresc.* I 14, 17 Agostino spiega il rapporto tra il termine dialettica, ch'è greco, e il latino *disputatio*, e propone di rendere il termine in latino con *disputatoria* (scil. *ars*.). Cfr. anche Pépin 1976, p. 135 sgg.

4-5. *dissolvenda*: a *Dial.* 7 Agostino afferma che la dialettica serve *ad veritatem explicandam, diiudicandam*, e ad *Acad.* III 13, 29 la definisce *scientia veritatis*. Anni dopo egli ne avrebbe difeso la pratica contro il donatista Cresconio, che lo aveva accusato di farne uso per rendere vero il falso e falso il vero (*Cresc.* II 18, 23), opponendo che *qui... disputat, verum discernit a falso* (I 15, 19).

7. *sophismata*: la definizione che Agostino dà del sofisma è tradizionale: cfr. *SVF* II, p. 90. Il termine ricorre anche a *Iul. imp.* IV 90, ma in bocca a Giuliano.

10. *quidam*: anche questo esempio di sofisma era tradizionale: cfr. *SVF* II, p. 91; in latino Aulo Gellio, XVIII 13; ved. Pépin 1976, p. 213 sg. Al di là dell'individuazione delle fonti di singoli dettagli, va rilevato che per tutta questa argomentazione sulla dialettica Agostino dipende soprattutto dalla tradizione scolastica.

16. *Qui sophistice*: questa citazione scritturistica è riportata da Agostino, in contesto analogo, a *Cresc.* I 2, 3, dove il divieto è rinforzato anche da 2 *Ep. Tim.* 2, 14 *noli verbis contendere*.

17. *Quamquam*: a proposito di questo giudizio, critico non solo nei confronti dei procedimenti dialettici di tipo sofistico ma anche riguardo al loro stile, Comeau 1930[a], p. 3 sg., fa notare la contraddizione di Agostino nel passaggio dalla teoria alla pratica.

20. *verae conexiones*: alla fine di II, XXXII 50 Agostino distingue tra *veritas conexionum* e *veritas sententiarum*, in quanto deduzioni corrette, se prendono l'avvio da una premessa non vera, portano a conclusioni non vere. Cfr. Aristotele, *An. Pr.* II 2, 53-4; per Agostino, ved. anche *Acad.* III 13, 29.

26. *apostolus*: anche contro Cresconio e poi contro Giuliano Agostino ricorrerà all'esempio dei sillogismi paolini per avvalorare la dignità della dialettica: *Cresc.* I 14, 17; *Iul.* V 14, 51 (su Paolo dialettico, cfr. anche Origene, *in Romanos* VI 13; *PG* XIV, col. 1098). Il ragionamento riportato da Paolo è fondato, secondo Agostino, sul principio che, se è falso ciò che segue, deve esser falso ciò che precede (cfr. anche *Doctr.* II, XXXII 50): la proposizione: Cristo non è risuscitato dai morti consegue correttamente alla premessa: non si dà risurrezione dai morti. Ma la conclusione (Cristo non è risuscitato) è falsa, e dalla falsità della conclusione si ricava la falsità anche della premessa. <

36. *in scholis illis*: sono le scuole di retorica. Qui si apprende ad applicare correttamente le norme della dialettica, la cui verità è indipendente dalla verità dei contenuti del ragionamento. Tale verità si può apprendere soltanto dalla Scrittura. A *Mag.* 13, 43 Agostino af- <

ferma che l'ambiguità del definire può essere evitata da una giusta definizione dell'oggetto del linguaggio: cfr. D'Onofrio 1986, p. 48.

XXXII, 1. *non instituta*: Agostino qui chiarisce perché non abbia collocato la dialettica tra gli *instituta hominum*: gli uomini ne hanno scoperto le regole, ma esse sono state istituite *divinitus* e «risiedono nella natura delle cose, nell'ordine voluto per l'universo dal Principio trascendente dell'essere, e gli uomini, che usano il linguaggio per esprimere le cose, le hanno scoperte indagando la realtà, e le hanno applicate alla loro capacità linguistica» (D'Onofrio 1986, p. 51). Lo stesso concetto sarà ripetuto a *Civ.* XI 25: cfr. Francey 1920, p. 29 sg. Sull'origine della dialettica si veda anche *Ord.* II 13, 38. <

2. *animadversa*: sull'importanza dell'esperienza nella dottrina agostiniana del conoscere, si veda ancora II, XXXVI 54; XXXVIII 56; *Civ.* XI 3; *Trin.* XIV 10, 13; Lorenz 1955, p. 215.

20. *Quod totum*: dalla falsità del sillogismo: non si dà risurrezione dai morti, perciò Cristo non è risuscitato, Agostino ricava, secondo lo spirito di Paolo, la verità del sillogismo inverso: Cristo è risuscitato, perciò si dà la risurrezione dei morti. Si tratta della formulazione di un sillogismo ipotetico di secondo tipo, secondo la classificazione tardo antica: *si non primum, nec secundum*; *secundum autem, et igitur primum*: cfr. D'Onofrio 1986, pp. 50. 246 sg.

25-6. *conexionum... sententiarum*: Agostino, che già aveva trattato della funzione e dell'utilità della dialettica a *Acad.* III 13, 29, spiega che la retta applicazione delle sue regole prescinde dalla verità dei contenuti: si può dare applicazione esatta della regola anche se il contenuto è falso e, di contro, applicazione errata anche se il contenuto è vero. Ognuna di queste due possibilità è illustrata con due esempi, uno positivo e uno negativo. Il ragionamento di Agostino è basato su due casi di applicazione, rispettivamente esatta ed errata, di quella che, nella logica stoica, era la seconda argomentazione anapodittica, che Sesto Empirico enuncia così (in *SVF* II, p. 81): «La seconda argomentazione anapodittica è quella che ha come premesse una proposizione ipotetica e la contraddittoria del suo conseguente, e come conclusione la contraddittoria dell'antecedente... p. es., "se è giorno, c'è luce; ma non c'è luce, dunque non è giorno"». Cfr. anche Cicerone, *Top.* 54. 57. Come esempio di applicazione esatta di questo tipo di argomentazione Agostino ha già proposto l'esempio della risurrezione di Gesù e degli uomini, in cui alla correttezza dell'applicazione della regola *consequenti ablato* (non è vero che Cristo non è risorto) *aufertur quod praecedit* (non è vero che non c'è risurrezione dei morti) corrisponde la verità del contenuto (Cristo è risorto, perciò c'è la risurrezione dei morti). Ma subito dopo Agostino propone un altro esempio: se la lumaca è un animale, ha la voce; ma la lumaca non ha la voce, perciò non è un animale. La regola applicata è la stessa di so- <

pra e l'applicazione è esatta, ma la premessa è sbagliata, perché non è vero che tutti gli animali hanno voce, e perciò risulta sbagliata anche la conclusione. Passando alla seconda parte della dimostrazione, Agostino propone due esempi di applicazione erronea della seconda argomentazione stoica, applicazione erronea che egli enuncia come l'inverso della regola precedente, cioè *ablato praecedenti, aufertur quod consequitur*: se costui è giusto, è buono; ma non è giusto, perciò non è buono. Il contenuto dell'argomentazione è vero ma la regola applicata è sbagliata: infatti la stessa regola non funziona con una inferenza di questo tipo: se è oratore è uomo; ma non è oratore, perciò non è uomo. Con questa dimostrazione Agostino vuole rilevare due concetti fondamentali: 1) il formalismo delle regole della dialettica, per cui alla *veritas conexionum* non corrisponde la *veritas senteniarum*; 2) perciò l'esigenza di cercare la verità dei contenuti al di fuori della dialettica, soprattutto nella Scrittura rettamente interpretata. Le regole della dialettica hanno la funzione di agevolare tale interpretazione. Su tutto ciò si veda anche Pépin 1976, p. 175 sgg.; Darrell Jackson 1969, p. 39 sgg.

XXXIV, 2. *In illis*: sia a *Acad.* III 13, 29 sia a *Cresc.* I 5, 19; 20, 25 Agostino rileva da una parte il carattere formale delle regole della dialettica ma dall'altra l'utilità che esse apportano, se rettamente applicate, per discernere il falso dal vero.

7. *sed veris*: sull'utilità dell'applicazione delle regole della dialettica (*vera conexione*) per accertare la verità di proposizioni dubbie, cfr. anche *Cresc.* I 20, 25.

14-5. *si resurrectio... resurrexerit*: la proposizione: se i morti non risorgono, neppure Cristo è risorto, è formalmente esatta, e soltanto dalla conoscenza della Scrittura noi ricaviamo che Paolo l'ha introdotta *per absurdum*. Di qui la superiorità di chi conosce solo la Scrittura su chi conosce solo la dialettica. <

XXXV, 1. *scientia*: la definizione che qui Agostino dà della dialettica è tradizionale e trova riscontro esatto in Marziano Capella, *de nuptiis Philologiae* IV 339: cfr. Pépin 1976, p. 105 sg.; per gli antecedenti ciceroniani, si veda Moreau 1986[a], p. 264. Per Agostino cfr. anche *Sol.* II 11, 21 *Responde nunc quae disciplina contineat definitionum divisionum partitionumque rationes*. In questo capitolo conclusivo sulla dialettica Agostino ne ribadisce sia l'aspetto formale, perciò moralmente neutro, sia la sua origine non da convenzione umana. <

1-2. *dividendi atque partiendi*: per la differenza tra *dividere* e *partire*, che Agostino qui non spiega, si veda Marziano Capella, *de nuptiis Philologiae* IV 354: si dice *dividere* riguardo a un tutto che, diviso nelle sue forme, resta integro (l'uomo si divide in bambino giovane

vecchio, ecc.); si dice *partire* riguardo a un tutto che viene scomposto nelle sue parti (l'uomo si scompone in testa corpo mani piedi, ecc.).

5-6. *falsi philosophi... haeretici*: l'espressione *falsus philosophus* ricorre altrove soltanto a *Retr.* I 4, 3, applicata a Porfirio; a *Cresc.* I 12, 15-13, 16 Agostino ricorda stoici ed epicurei come cultori della dialettica, e il suo biasimo per gli epicurei è molto più forte che per gli stoici. L'espressione *falsi christiani*, qui riferita agli eretici, ricorre più generica altrove: cfr. *En. ps.* 99, 12; *Tr. Io.* 10, 4. Quanto agli eretici, nel corso della controversia ariana Aezio ed Eunomio si erano illustrati per l'ampio uso di procedimenti dialettici a conforto della dottrina ariana: Epifanio, *Panarion* 76, 11 sgg.

13. *quae definitio*: cfr. *Conf.* X, XIII 20.

14-5. *duo... genera falsi*: la divisione che Agostino propone nel- <
l'ambito del falso ha lo scopo di dimostrare che anche in questo contesto le regole della dialettica possono essere utilmente applicate per chiarire e conoscere meglio il concetto cui ci applichiamo. In diversa prospettiva, per la definizione di falso in rapporto con vero, cfr. *Sol.* II 15, 27-9.

XXXVI, 1-2. *uberioris disputationis*: la tradizione scolastica, se distin- <
gueva tra dialettica e retorica come discipline pertinenti rispettivamente al filosofo e al retore (cfr. Cicerone, *Fin.* II 17), ne specificava la differenza solo nel modo di sviluppare il discorso: *Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa. Hanc* διαλεκτικήν *illam* ῥητορικήν *placuit vocari* («Ogni discorso o è continuo o è ripartito tra chi interroga e chi risponde: questo lo chiamano dialettico, quello retorico») (Seneca, *ep.* 89, 17; cfr. anche *SVF* II, p. 18); per Agostino si veda *Cresc.* I 13, 16 *Video te quaedam copiose ornateque explicare, hoc est eloquenter, quaedam vero subtiliter arguteque disserere, hoc est dialectice* («Vedo che tu alcuni argomenti li spieghi con discorso ricco e ornato, cioè in modo eloquente; altri invece li discuti con sottigliezza e acutezza, cioè in modo dialettico»; cfr. anche *Cresc.* I 16, 20): Pépin 1976, p. 194 sgg. Perciò il passaggio dalla dialettica alla retorica, qui contraddistinto come *uberior disputatio*, è quanto mai naturale: come per la dialettica, Agostino tiene a rilevare che anche le regole della retorica sono moralmente neutre e non sono state istituite dagli uomini ma sono connaturate nell'uomo e da questo soltanto messe in luce.

4. *facultas*: anche Cicerone parla dell'eloquenza come di una *facultas* (cfr., p. es., *de orat.* II 35), ma quando la definisce, ne parla come di *virtus*: cfr. *de orat.* I 83; III 55. Invece Agostino si limita a parlarne come di *facultas*: oltre a *Doctr.* IV, II 3 (l. 32), cfr. *Cresc.* I 1, 2 *Eloquentia facultas dicendi est congruenter quae sentimus*. Su tutto ciò cfr. Francey 1920, p. 24.

6. *caritatis expressio*: questa locuzione non si riscontra altrove in

Agostino. In effetti qui si parla di *caritas* non nel pregnante senso cristiano abituale in lui, ma in accezione più banale: modo gentile, affabile di parlare.

XXXVII, 4. *plurimum*: Agostino rileva l'utilità della dialettica, perché il discorso che va svolgendo pertiene al *modus inveniendi* e non al *modus proferendi* (I, 1 1) proprio della retorica, che tratterà solo nel libro IV. In questa fase dell'attività dell'interprete della Scrittura la dialettica è di maggiore utilità della retorica, perché aiuta a comprendere il testo sacro, ma sempre nei limiti sopra ben precisati. Cfr. anche *Dial.* 7. <

5. *beatae vitae*: sulla polivalenza del concetto di beatitudine in Agostino, cfr. nota a I, XXX 3. Qui, in relazione alla dialettica, l'espressione indica genericamente il fine della vita cristiana, il cui conseguimento è fuori della portata delle regole di questa disciplina.

6. *plerumque*: ad *Acad.* III 13, 29 Agostino osserva come proprio la dialettica gli abbia insegnato che, *cum de re constat propter quam verba dicuntur, de verbis non debere contendi*. Sull'utilità del troppo discutere di argomenti che appaiono chiari, anche con ricorso all'autorità di Cicerone, cfr. ancora *Acad.* II 11, 25-6; Pépin 1976, p. 206 sg.

20. *spectacula veritatis*: cfr. la stessa espressione a *serm.* 51, 1, dove è contrapposta a *spectacula carnis*, in senso perciò più positivo che nel nostro passo, in cui la percezione della verità ci è gradita ma non ci è di aiuto.

22. *exercitatiora*: l'utilità dell'applicazione in questi studi anche a scopo di esercizio era stata già rilevata da Cicerone, *de orat.* II 232: cfr. Francey 1920, p. 32. Si noti come Agostino, quando mette in rilievo l'utilità della dialettica e della retorica, non manchi di accompagnarvi l'avvertimento del danno che può arrecare l'uso distorto di queste discipline moralmente neutre.

XXXVIII, 1. *numeri*: anche questo ritorno di Agostino sull'aritmologia, dopo l'*exploit* di II, XVI 25, è al solo scopo di precisare l'origine non convenzionale di questa disciplina, alla pari delle altre riportate sopra. <

3. *Italiae*: Agostino, che ricorda questo esempio anche a *Mus.* VI 12, 35, qui oppone l'arbitraria alterazione prosodica operata da Virgilio alla stabilità delle leggi matematiche. L'esempio virgiliano era stato ben rilevato dalla tradizione scolastica: cfr. Servio, *ad Aen.* I 2 *Sane Italiam i contra naturam producta est, cum sit natura brevis*; Hagendahl 1967, p. 425 sgg., che a p. 321 sgg. riporta i luoghi agostiniani in cui, a vario titolo, sono riportati versi del prologo dell'*Eneide*.

8. *intellegibiles*: sulla distinzione tra numeri intellegibili e sensibili, cfr. *ep.* 3, 2 ... *numerus ille intellegibilis infinite crescit, non tamen* <

infinite minuitur: nam non eum licet ultra monadem resolvere; contra sensibilis (nam quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeorum vel corporum quantitas?) minui quidem infinite, sed infinite crescere nequeat («... il numero intellegibile cresce all'infinito, ma non diminuisce all'infinito, perché non può essere scomposto al di sotto della monade [e perciò non può avere la metà, come osserva Agostino nel nostro passo]; invece il numero sensibile (che altro è infatti il numero sensibile, se non la quantità dei corpi o delle cose corporee) può diminuire all'infinito ma non può crescere all'infinito»). Cfr. anche *Lib. arb.* II 8, 22, e per più ampio ragguaglio, Marrou 1958[4], p. 251 sgg.

9. *Sive ergo*: sull'apprezzamento di Agostino per la rigorosità e la regolarità delle regole aritmologiche, ivi considerate anche quelle relative al ritmo e all'armonia, cfr. Comeau 1930[b], p. 128 sg.

14. *unde sint vera*: cioè, in quanto provengono da Dio, autore di tutto, come Agostino spiega più avanti. Sulla precomprensione che l'uomo ha della verità, altrimenti neppure la ricercherebbe, e sui diversi gradi di evidenza con cui essa si presenta all'uomo (*vera esse persenserit*), cfr. *Trin.* X 1-3; *Conf.* X, XI 18; *Retr.* I 4, 4; Lorenz 1955, p. 242 sg.

17. *ab specie corporum*: il passaggio dalla conoscenza delle realtà sensibili a quella delle realtà intelligibili corrisponde alla distinzione delle discipline in *alia sunt ad sensus corporis, alia vero ad rationem animi pertinentia* di II, XXVII 41. Il passaggio dalle une alle altre è avvenuto a II, XXXI 48, quando Agostino è giunto a trattare della dialettica.

19. *docta... indocta*: Agostino rileva molte volte la mutabilità dell'anima; basti rammentare *Ver. rel.* 39, 72 (cfr. Alici 1989, p. 212). Qui, in armonia col contesto, che tratta dell'apprendimento, la mutabilità è rilevata dal fatto che la mente ora sa ora non sa: proprio in questo senso a *En. ps.* 41, 7 è detto dell'anima *deficit proficit, novit ignorat, meminit obliviscitur*, e a *Trin.* V 4, 5 *sed quia (anima) magis vivit cum sapit minusque cum desipit, fit etiam hic aliqua mutatio* («ma poiché l'anima vive più intensamente quando è saggia e meno quando è insipiente, anche qui si produce un mutamento»).

22-3. *doctus... sapiens nullo modo*: di norma i due attributi vengono da Agostino appaiati: cfr., p. es., *Civ.* III 25; IV 10; *Ord.* II 20, 54; *Mus.* III 1, 2; *En. ps.* 140, 17; *ep.* 118, 26. Ma a *serm.* 37, 3, dove fa l'elogio del dotto cristiano, Agostino osserva anche che il dotto *vilis est, pretium perdidit, qui non habet caritatem*, e a *En. ps.* 118, 1, 2 precisa perché certi dotti cristiani non siano sapienti: *non enim volunt esse sapientes in Dei gloriam sed volunt videri sapientes propter hominum gloriam* («Non vogliono essere sapienti a gloria di Dio, ma vogliono apparire sapienti per ottenere la gloria umana») (cfr. anche *Bapt.* II 5, 6). Nel nostro passo, per altro, in cui ricorda chi è riuscito

a passare dalla conoscenza delle realtà sensibili a quella delle realtà intellegibili, Agostino intende forse riferirsi ai filosofi platonici, ai quali, pur esaltandone i meriti (cfr. *Doctr.* II, XL 60), egli usa addebitare la mancanza di umiltà: cfr., p. es., *Conf.* VII, IX 13; *Civ.* X 29; *ep.* 118, 17.

XXXIX, 2. *adulescentibus*: risulta qui bene che la trattazione agostiniana sulle varie discipline è stata fatta *anche* con la finalità di definire un programma di studi per l'adolescente cristiano, finalizzato allo studio delle Scritture. Dal consuntivo che egli traccia si rileva la sua severità verso le discipline che hanno per oggetto gli *hominum instituta*, delle quali vengono vietate non solo quelle connesse con il culto dei demoni ma anche quelle che si occupano di *instituta superflua et luxuriosa* (tra cui lo studio delle arti [II, XXV 39]), e permesse soltanto quelle che sono di utilità pratica. Invece nella categoria delle discipline non istituite ma scoperte dagli uomini, egli consiglia lo studio di quelle da lui descritte, dalla storia alla matematica. Sull'utilità dello studio delle discipline liberali per progredire verso la conoscenza di Dio, cfr. *Ord.* II 16, 44. <

7-8. *ignotas*: il pericolo insito nella frequentazione di certe discipline umane trattiene gli uomini dal coltivarle, per cui restano poco conosciute.

15. *historiam*: il termine qui indica non solo la storia ma anche la descrizione scientifica, che Agostino aveva distinto tra loro a II, XXVIII 42 e XXIX 45, in quanto pertinenti alla conoscenza una delle cose passate l'altra delle presenti. <

17-8. *coniecturae*: nell'ambito delle discipline che hanno rapporto con i *sensus corporis*, con questo termine è indicata la sola astronomia e limitatamente allo studio del corso degli astri: cfr. le *regulares coniecturae* di II, XXIX 46. <

20. «*Ne quid nimis*»: questa massima, *quam Graeci laudant... et Latini in laudando consentiunt*, è citata da Agostino anche a *En. ps.* 118, 4, 1 e a *Vit. beat.* 4, 32. In quest'ultimo passo Agostino dipende da Terenzio, *Andria* 61. *maxime*: con questa riserva Agostino lascia in posizione di privilegio soltanto retorica e dialettica. <

22. *quidam*: Agostino ha già ricordato questi onomastici a II, XVI 23. Qui, come là, egli parla di generici *quidam*, perché le sue conoscenze in argomento non derivavano soltanto dal *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* di Girolamo: cfr. Comeau 1930[b], p. 126 sg.; Marrou 1958[4], p. 411. *verbis... nominibus*: i grammatici antichi sanno distinguere perfettamente tra *nomen* e *verbum* in senso grammaticale (sostantivo e verbo) ma sono in difficoltà quando i due termini sono assunti nel significato generico di «parola»: cfr. Keil I 1857, pp. 152. 164; IV 1864, p. 105 (*Nomen dictum est quod res nobis efficit notas... verbum dictum est eo quod verberato aere motu linguae haec*

pars orationis inventa sit). Agostino sa che il significato di *verbum* è più esteso di quello di *nomen* (ogni *nomen* è *verbum* ma non ogni *verbum* è *nomen* [*Mag.* 5, 11]) e fa derivare *verbum a verberando* (cfr. nota a II, IV-V 1) e *nomen a nascendo*, sì che quello si definisce in relazione all'udito (*ab auribus*) e questo alla coscienza (*ab animo*) (*Mag.* 5, 12).

25-6. *Eusebius*: Agostino si riferisce al *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, opera fondamentale di cronologia non solo cristiana, che egli conosceva nella traduzione, parziale, adattata e integrata, che ne aveva fatto qualche anno prima Girolamo. Perduto il testo di Eusebio, noi oggi ne conosciamo, oltre la traduzione di Girolamo, anche una armena (ediz. Helm, *GCS*, *Eusebius Werke* 7). <

29. *posse fieri*: da quanto qui dice Agostino non sembra che egli abbia conosciuto il bestiario denominato *Physiologus*, che pure Rufino di Aquileia dimostra di conoscere intorno al 410 (cfr. *de benedictionibus patriarcharum* I 6) e che gli studiosi sono soliti considerare ben anteriore ad Agostino: la questione va riesaminata.

36. *Quorum*: non è chiaro se con *quorum* Agostino intenda riferirsi soltanto a manuali di aritmologia biblica la cui composizione egli aveva immediatamente sopra auspicato, o – come sembra preferibile intendere – più in generale a tutti i manuali ausiliari ricordati ancora più sopra. Tanto meno ricaviamo dalle sue parole che cosa effettivamente egli sapesse di questi testi che dice già composti, ma non diffusi come avrebbero meritato: da come egli si esprime, non sembra che ne abbia avuto qualcuno tra le mani. <

37. *bonis doctisque*: l'espressione sembra contrapposta a quella di II, XXXVIII 57 relativa al *doctus* non *sapiens*: infatti gli autori sconosciuti di questi eruditi manuali non potevano non essere dotti, e il loro restare sconosciuti assicurava che con la loro dottrina essi non miravano all'esaltazione di loro stessi.

40. *Quod utrum*: Agostino in sostanza non ammette l'opportunità e addirittura la possibilità di fare manuali di dialettica e retorica biblica: si tratta di discipline importanti, la cui applicazione è così continua nella pagina del testo sacro da imporne all'interprete lo studio diretto, anche se, in relazione alle difficoltà d'interpretazione del testo biblico (cfr. II, X 15), si tratta di applicazione soltanto parziale: soluzione degli *ambigua*, non degli *obscura*. <

XL, 1. *qui vocantur*: a *Civ.* VIII 1 Agostino interpreta il nome greco *philosophi* = *amatores sapientia*, e poiché la sapienza si identifica, in senso cristiano, con Dio (cfr. nota a I, VIII 16-7), egli conclude che *verus philosophus est amator Dei*.

2. *Platonici*: Agostino apprezzava i platonici più degli altri filosofi, perché grazie alla lettura delle loro opere aveva compreso l'esistenza della realtà spirituale e l'immutabilità di Dio, e, nell'ambito della filosofia greca, riteneva la loro dottrina su Dio la meno lontana <

dal cristianesimo: cfr. *Conf.* VII, IX 13; *Vit. beat.* 20, 43; *Civ.* VIII 6, 7; X 1 (sui limiti di questa ammirazione, cfr. comunque nota a II, XXXVIII 22-3). La valutazione di Agostino continua un atteggiamento che rimontava a Giustino ed era stato valorizzato soprattutto ad Alessandria (Clemente, Origene). Nello spirito di questa tradizione è sia l'invito a utilizzare ciò che c'è di valido nella filosofia greca sia l'esempio biblico con cui Agostino conforta l'invito.

5. *Aegyptii*: prima di fuggire dall'Egitto gli Israeliti avevano chiesto in prestito agli Egiziani vasellame prezioso e se lo erano portato via. La difficoltà che proponeva al cristiano questo episodio derivava dal fatto che, secondo il racconto biblico, il furto era stato comandato proprio da Dio (*Ex.* 3, 21-2; 11, 2; 12, 35), per cui gli gnostici si erano serviti anche di questo racconto per mettere in cattiva luce il Dio dell'Antico Testamento (cfr. Ireneo, *adversus haereses* IV 30, 1) e i manichei avevano rinverdito tale critica (cfr. *Faust.* XXII 71). Per giustificare il comportamento degli Israeliti, Filone (*de vita Mosis* I 141), Ireneo (*adversus haereses* IV 30, 1 sgg.) e Clemente (*Stromateis* I 157) avevano osservato che col furto gli Ebrei si erano risarciti dello sfruttamento cui gli Egiziani li avevano in precedenza sottoposti. Origene invece aveva dato dell'episodio un'interpretazione allegorica, collegando il furto con la costruzione della Tenda dell'alleanza, che sarebbe stata adornata proprio col materiale prezioso sottratto agli Egiziani: tale materiale simboleggia la cultura profana, soprattutto filosofica, di cui possiamo far uso per arricchire la nostra cultura cristiana, fondata sullo studio della Sacra Scrittura (*ep. ad Gregorium* 2). Questa interpretazione aveva avuto fortuna (ved., p. es., Gregorio di Nazianzo, *orationes* 45, 20; Gregorio di Nissa, *de vita Mosis* II 115-6). Qui Agostino la fa sua e la ripete a *Faust.* XXII 91 dopo averla accennata anche a *Conf.* VII, IX 15. Ma le esigenze della polemica contro i manichei sconsigliavano di respingerne la critica solo sulla scorta di questa interpretazione allegorica: perciò in altri testi Agostino interpreta l'episodio biblico più alla lettera, riprendendo, fra l'altro, l'interpretazione di Filone: cfr. *Faust.* XXII 72; *83 Quaest.* 53, 2; *En. ps.* 104, 28. <

9. *non auctoritate propria*: per il contrasto tra l'autorità dell'uomo e di Dio, cfr. *Gaud.* I 31, 38; Lütke 1968, p. 185.

15. *liberales disciplinas*: per la stessa espressione in Agostino, cfr., p. es., *Mus.* I 3, 4; *Civ.* XXII 5; *Retr.* I 3, 2 (a *Doctr.* III, XXIX 40, ll. 16-7 leggiamo anche *liberali... arte*). A *Civ.* VI 2 Agostino precisa: *in omni eruditione quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant.* In questa accezione, *liberalis* (*ars, doctrina*) è attestato a partire da Cicerone. La specifica espressione *disciplina liberalis* è attestata per la prima volta in Suetonio, *Nero*, 52. Per le riserve di Agostino riguardo allo studio delle discipline liberali, cfr. *Conf.* IV, XVI 30; *ep.* 118, 9 sgg.; Lorenz 1955, p. 244 sgg.

18. *instituerunt*: anche nell'interpretazione tradizionale dell'episodio biblico Agostino riesce a introdurre il concetto degli *instituta*, fondamentale in questa parte di *Doctr.*: gli oggetti preziosi, che gli Egiziani avevano forgiato utilizzando oro e argento trovato da loro scavando la terra, corrispondono alle discipline liberali, *instituta* che l'uomo non ha inventato di suo ma solo trovato coll'osservazione e la ricerca. <

19. *divinae providentiae*: sulla provvidenzialità divina che è all'origine della scienza umana, cfr. *Civ.* XI 25; *83 Quaest.* 78; *Gen. litt.* VIII 9, 17; Lorenz 1955, p. 243.

23. *Vestem*: a *Ex.* 3, 22 viene ordinato agli Ebrei di farsi prestare dagli Egiziani, oltre il vasellame prezioso, anche vestiti. Questo dettaglio, trascurato dai precedenti interpreti, viene qui utilizzato da Agostino, che ne fa il simbolo degli *instituta* inventati dagli uomini, quelli indispensabili o utili alla pratica della vita quotidiana, il cui uso egli aveva considerato lecito (II, XXV 39). La differenza di valore tra la veste e l'oggetto prezioso rileva bene la diversa valutazione che Agostino dava degli *instituta* a secondo che fossero stati inventati dagli uomini o soltanto da loro scoperti. <

27. *nostri*: in questo elenco di scrittori cristiani di lingua latina, che – secondo Agostino – hanno messo a frutto il principio di utilizzare per finalità cristiana la cultura pagana, manca Ambrogio, che quant'altri mai avrebbe dovuto rientrarci. Poiché Agostino precisa di non parlare di autori viventi, se ne è dedotto che egli ha dettato questa pagina di *Doctr.* prima dell'aprile del 397, data di morte di Ambrogio (cfr. J. Martin, *Sancti Aurelii Augustini, De doctrina christiana, CCL* XXXII, p. XI). Doignon 1963, p. 796 sgg., ha notato come quasi tutti i nomi ricorrenti nell'elenco di Agostino siano presenti anche in quello che Girolamo nel 395 aveva proposto a Paolino di Nola in *ep.* 58, 10, al fine di mettere in rilievo gli aspetti meno lodevoli del modo di scrivere dei più importanti scrittori cristiani di lingua latina. Rispetto all'elenco di Agostino, quello di Girolamo presenta in meno Ottato e in più Tertulliano e Arnobio. Come Agostino, anche Girolamo aveva detto di voler tacere dei viventi, evitando così, per riguardo a Paolino, di parlare male di Ambrogio. Dal confronto tra i due elenchi Doignon ricava l'intenzione di Agostino di replicare indirettamente a Girolamo, esprimendo giudizio positivo sugli stessi scrittori. Spieghiamo l'omissione di Tertulliano perché Agostino, pur apprezzandolo come scrittore, lo considerava eretico (cfr. il giudizio su di lui in *Haer.* 86) e perciò non *bonus fidelis*; Arnobio, poi, è di fatto assente nelle sue pagine; l'inclusione di Ottato si spiega in ragione del buon giudizio che Agostino aveva di lui (cfr. *Parm.* I 3, 5; *Unit. eccl.* 19, 50), e forse anche per rimpolpare la presenza africana nell'elenco, decurtata dall'espunzione di Arnobio e Tertulliano. Doignon 1963, p. 805 rileva anche come Girolamo in *ep.* 70, 5, di poco <

posteriore a *Doctr.* in un elenco di scrittori cristiani più o meno corrispondente a quello di *ep.* 58 ma dove ora quegli scrittori sono lodati per la loro conoscenza delle lettere pagane, faccia le lodi anche di Lattanzio Vittorino Cipriano e Ilario, adeguandosi al giudizio di Agostino.

28-9. *suffarcinatus*: il termine ricorre anche nell'*ep.* 58, 2 di Girolamo, con allusione alle ricchezze di Paolino (*suffarcinati auro*): Agostino, che non adopera altrove questo termine, qui lo ha ripreso da Girolamo, dandogli senso figurato (Doignon 1963, p. 804).

29. *de Aegypto*: in quanto era stato luogo di prigionia degli Israeliti, l'Egitto era considerato tradizionalmente simbolo di peccato e di morte.

32. *Moyses*: che Mosè fosse stato istruito nelle scienze profane non è detto nell'*Esodo*, ma in *Act. Ap.* 7, 22, che riprende una tradizione giudaica, e questo dettaglio fu valorizzato dagli esegeti nel senso che qui gli annette Agostino: cfr., p. es., Filone, *de vita Mosis* I 21; Clemente, *Stromateis* I 153; Basilio, *ad iuvenes* 3. Agostino ricorda la sapienza di Mosè, con riferimento al passo degli *Atti*, anche a *Civ.* XV 27; XVIII 37; *Quaest. Hept.* I 4; IV 42. <

36. *persequebatur*: Agostino vuole avvalorare l'esempio, da lui proposto, degli scrittori cristiani, due dei quali, Cipriano e Vittorino, erano stati martiri della fede: essi, nonostante l'ostilità del mondo pagano contro i cristiani, avevano ritenuto utile servirsi della sua cultura per arricchirne la religione cristiana.

39. *dederunt*: l'analogia tra l'episodio biblico e l'interpretazione culturale, che Agostino ne sta dando, in questo punto è forzata: gli Egiziani avevano dato le loro cose agli Ebrei perché ne erano stati ingannati, mentre le autorità pagane non si erano mai fatte illusioni sulla possibilità di una pacifica convivenza con i cristiani. <

42. *figuratum*: *figura* e derivati furono utilizzati da Agostino, quali equivalente latino del greco τύπος, tradizionale nel greco cristiano, a partire da Paolo, *Ep. Rom.* 5, 14 e *1 Ep. Cor.* 10, 6, per indicare che fatti e figure dell'Antico Testamento andavano considerati quali anticipazioni, prefigurazioni simboliche di fatti e figure del Nuovo Testamento. L'uso di *figura* in questo senso è attestato per la prima volta in Tertulliano (cfr. *adversus Marcionem* III 16, 4; *adversus Iudaeos* 9, 15). Per Agostino, cfr., p. es., *Civ.* XIII 21; XX 21; *En. ps.* 3, 1; 77, 3; 148, 4; *serm.* 4, 9. 11; 74, 5; Mayer 1974[a], p. 458 sgg. Agostino, per altro, accanto a *figura*, adopera anche *typus*: cfr., p. es., *En. ps.* 56, 11; 126, 2; 127, 12; *serm.* 4, 11; 62, 8; 77, 11. <

43. *sine praeiudicio*: Agostino usa abbastanza questa, per altro corrente, espressione, ma solo di rado per indicare un'altra possibile interpretazione di un passo scritturistico: cfr. in questo senso *Bapt.* VI 34, 66. Egli è consapevole che l'interpretazione allegorica dell'episodio del furto del vasellame prezioso, anche se tradizionale, non

era affatto cogente. Egli stesso in polemica con i manichei preferiva attenersi a un'interpretazione più letterale: cfr. nota a II, XL 5.

XLI, 3. *Scientia*: già altra volta Agostino ha richiamato lo studioso della Sacra Scrittura all'esigenza dell'umiltà (cfr. II, XXXVIII 57): ora la citazione paolina gli serve da *trait-d'union* tra l'interpretazione tradizionale, da lui ripresa, dell'episodio del furto e quella dell'istituzione della Pasqua ebraica, che nell'*Esodo* è connessa con quell'episodio: anche l'interpretazione della Pasqua ebraica in senso cristiano era tradizionale, a partire da *Ev. Io.* 1, 29; 19, 33 (agnello pasquale = Cristo). Qui da questa interpretazione Agostino ricava un richiamo all'umiltà. <

8. *laborare*: nel contesto dell'allegoria, costoro che faticano sotto il giogo del Faraone sono i cristiani che, attratti dallo studio delle lettere pagane e appesantiti da queste acquisizioni, corrono il rischio di non riuscire a uscire dall'Egitto, cioè di smarrire la via della salvezza. <

14-6. *Meminerint... signatos*: secondo la lettera, il soggetto di *signatos* sono i *postes*, cioè gli stipiti delle case che, al tempo dell'istituzione della Pasqua, fu comandato agli Israeliti di aspergere col sangue dell'agnello (*Ex.* 12, 22): ma l'andamento del discorso sembrerebbe invitare, forzandone la sintassi, a considerare come soggetto gli Israeliti stessi, cioè essi avrebbero asperso di sangue, oltre gli stipiti, anche sé stessi: cfr. Alici 1989, p. 217. All'obiezione che il racconto biblico parla di aspersione di sangue soltanto degli stipiti, si potrebbe opporre che a *Ep. Hebr.* 9, 19, con riferimento a *Lev.* 14, 6-7 ed *Ex.* 24, 6-8, è detto che Mosè fece aspergere di sangue, per mezzo dell'issopo, tutto il popolo: Agostino avrebbe (con)fuso insieme i due episodi. Convince però a conservare l'interpretazione letterale del nostro passo il riscontro con le altre occorrenze agostiniane di *Ex.* 12, 22, in cui si parla soltanto di aspersione degli stipiti e solo su questo dettaglio è impostata l'interpretazione allegorica dell'episodio: *Cat. rud.* 20, 34; *Tr. Io.* 50, 2; *Quaest. Hept.* II 46; *Loc. Hept.* II, *PL* XXXIV, col. 508. *umbrarum*: a *Ep. Col.* 2, 17 e *Ep. Hebr.* 8, 5; 10, 1 ombra (σκιά) indica che le istituzioni e le osservanze legali dell'Antico Testamento avevano adombrato simbolicamente il culto spirituale del Nuovo Testamento, e questo termine aveva avuto fortuna nell'esegesi alessandrina, con significato corrispondente, più o meno, a quello di *typos*, ma con diversa sfumatura di significato: mentre *typos* rileva il rapporto di somiglianza che il simbolo veterotestamentario ha con la realtà del Nuovo Testamento, ombra indica che questa realtà era stata adombrata, cioè indicata in modo soltanto oscuro e incerto, da quel simbolo. Per il rapporto *umbra/figura* in Agostino, cfr. *Tr. Io.* 11, 8 *ibi figura, hic veritas; ibi umbra, hic corpus; Spir. litt.* 15, 27 *in umbra figurae*; *Faust.* VI 2 *per umbras figurarum*; si veda anche *Civ.* XVII 6. 14. 20; *Gen. litt.* IV 11, 21; XII 7, 17; *Trin.* XV 11, <

20; *En. ps.* 44, 27. *Per umbra* in altra accezione, cfr. *Doctr.* I, IX 9. *imaginaria*: questo termine qui non significa illusorietà, mancanza di realtà, come a II, XXIII 36, dove è riferito al culto degli idoli, secondo l'usuale accezione che il termine ha in Agostino; ma indica piuttosto immagine simbolo figura, come in Tertulliano, *de resurrectione* 19, 2 e Ilario, *in psalmos* 14, 3; per Agostino cfr. *En. ps.* 86, 5. Nel nostro passo, in *iunctura* con *umbrarum*, *umbra* indica la poca chiarezza della prefigurazione veterotestamentaria, e *imaginaria* il rapporto di somiglianza che collegava questa prefigurazione alla realtà neotestamentaria. *yssopo*: sulla simbologia di questa pianta, indicativa dell'umiltà, cfr. nota a II, XVI 47.

20. *crucem*: per tempo la croce di Cristo era stata fatta oggetto di varie interpretazioni simboliche, che l'avevano anche fatta assurgere a dimensioni cosmiche, proprio in collegamento col passo paolino qui citato da Agostino: su tutto ciò cfr. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1957, p. 290 sgg. Anche Agostino interpreta la croce in modo allegorico. Qui essa simboleggia i vari aspetti della vita cristiana: l'aderire delle braccia di Gesù al braccio trasversale della croce significa il bene operare in Cristo (si opera con le mani), l'aderire a lui del credente; il braccio verticale indica, in quanto volto in alto, la speranza della vita celeste, in quanto confitto in terra, l'invito a rispettare i misteri della fede e del culto. Per altre allegorie della croce, in prevalenza applicate, come la nostra, alla vita del cristiano, cfr., p. es., *Tr. Io.* 118, 5; *En. ps.* 103, 1, 14; *ep.* 55, 25; 140, 64; 147, 34; *serm.* 53, 15; 165, 3. <

30. *per quem*: la citazione dal *Vangelo di Giovanni* richiama l'opera creatrice di Cristo, così come l'accenno alla croce ne aveva richiamato l'opera redentrice: in quanto è uguale al Padre, il cristiano, aderendo a lui, aderisce a Dio.

33. *pulmo*: cfr. Persio, *Sat.* 1, 14 *quod pulmo animae praelargus anhelet.*

XLII, 3. *Hierosolymae*: questa forma grecizzata ('Ιεροσόλυμα) del nome Gerusalemme, che in greco è neutro plurale, in latino è stata intesa anche come femminile singolare e nelle traduzioni latine della Scrittura da lui adoperate Agostino leggeva ambedue le forme, così che di suo anch'egli fa uso dell'una e dell'altra: qui troviamo il singolare, a *Unit. eccl.* 11, 30 il plurale. Mentre la forma ebraica *Hierusalem* è da lui adoperata in riferimento alla Gerusalemme sia terrestre sia celeste, la forma *Hierosolyma*, come già in Paolo, è adoperata soltanto in riferimento alla Gerusalemme terrestre.

4. *in Salomone*: dall'interpretazione allegorica dell'episodio biblico del furto degli oggetti preziosi Origene aveva ricavato soltanto che le discipline profane potevano essere utilizzate dai cristiani con funzione propedeutica allo studio della Scrittura. Agostino sviluppa <

più ampiamente l'allegoria: dopo averla collegata con l'istituzione della Pasqua, ora collega gli oggetti rubati con le molto maggiori ricchezze della Gerusalemme di Salomone, a significare l'incomparabile maggiore ricchezza di contenuti delle Sacre Scritture rispetto alle scienze profane: esse non soltanto contengono in misura maggiore tutto ciò che si trova nelle discipline profane, ma contengono anche molte altre nozioni che in quelle non si trovano affatto.

12. *signa incognita*: con queste espressioni finali Agostino conclude il libro II e insieme anticipa nuovamente l'argomento del libro III, riproponendo la distinzione fondamentale tra *signa incognita* e *signa ambigua* (cfr. II, X 15): forte dello studio di tutte le discipline che gli sono state sopra proposte e adeguatamente attrezzato sul piano ascetico, l'interprete delle Scritture è ora in grado di comprendere il significato dei *signa incognita*: la lettura del libro III lo renderà idoneo a comprendere le maggiori difficoltà che s'incontrano nell'interpretazione dei *signa ambigua*.

Libro terzo

I, 1. *timens Deum*: richiama il *timor Dei*, inizio dell'itinerario dell'anima a Dio, secondo la descrizione di II, VII 9-11.

2. *certamina*: l'espressione di Agostino qui è generica; ma forse non è eccessivo ipotizzare che egli abbia inteso riferirsi anche alla polemica tra letteralisti e allegoristi che tuttora era in corso tra gli esegeti d'oriente e che trovava buona eco anche in occidente (Giuliano di Eclano) (cfr. Introduzione, p. XXIII). <

5. *vim naturamve*: il riferimento è a II, XVI 24, dove Agostino ha osservato che, *cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas*..., ci troviamo in difficoltà nell'interpretazione di espressioni addotte nella Scrittura con significato simbolico, e fa l'esempio del serpente. Il termine *natura* collega i due contesti; quanto a *vis*, su cui cfr. nota a II, XIV 13, qui dovrebbe indicare il significato della cosa. Per l'espressione *vis et natura*, cfr. anche *Imm. an.* 8, 14.

7. *emendationis*: l'*emendatio* in senso tecnico era compito del grammatico (cfr. Suetonio, *de grammaticis* 24) e consisteva nel correggere un testo letterario dalle sviste che le svariate successive trascrizioni vi avevano apportato, valendosi del confronto tra più esemplari. Ma qui Agostino con questo termine vuole indicare più semplicemente l'*inspectio plurium codicum* di II, XII 17, cioè il confronto che ogni avvertito lettore dei testi sacri era in grado di fare da sé, avendo a disposizione più di un esemplare del libro della Scrittura alla cui interpretazione attendeva. Sul lavoro di revisione che Agostino stesso ha eseguito sul testo sacro, cfr. De Bruyne 1931. <

8. *ambigua*: sugli *ambigua* scritturistici e il rapporto con gli *ignota*, cfr. II, VI 7; X 15. Sono essi che rendono soprattutto ardua l'intelligenza della Scrittura (cfr. III, V 9): perciò Agostino ne tratta da ultimo, dopo aver illustrato, nel libro II, il modo di risolvere gli *ignota*.

12. *inluminationis*: Agostino allude ironicamente agli avversari già confutati nel prologo, i quali ritenevano di poter interpretare la Scrittura senza studio preliminare, perché dotati di illuminazione carismatica. <

16. *in secundo libro*: cfr. II, X 15. Gli *ignota* e gli *ambigua* si riscontrano nelle espressioni scritturistiche addotte in senso sia letterale sia figurato.

II, 2-3. *distinxerimus aut pronuntiaverimus*: *distinctio* e *distinguere* indicavano due diverse operazioni, per altro tra loro strettamente associate: 1) leggere un testo in modo da rilevarne con opportune pause il significato (cfr. *suspensa pronuntiatione distinguendum est* a IV, VII 13; Cicerone, *Orat.* 53; Quintiliano, *Inst.* I 5, 27; 8, 1); 2) fornire il testo di segni che facilitavano la lettura indicando le pause (cfr., p. es., Diomede e Mario Vittorino, in Keil I 1857, p. 437; VI, 1874, p. 222 sg.). Dato che qui, e anche a l. 4, Agostino indica il leggere con *pronuntiare*, il *distinguere* andrà riferito alla seconda delle due operazioni (cfr. anche, in questo senso, III, III 6): egli ritiene che un lettore di buon livello sia in grado di apporre egli stesso sul suo testo scritturistico i segni idonei allo scopo. Comeau 1930[b], p. 75 sgg., e Marrou 1958[4], p. 426 sg., presentano una serie di esempi tratti da opere di Agostino in cui egli discute e chiarisce ambiguità del testo biblico derivanti dalla difficoltà di *distinguere* con sicurezza: cfr., p. es., *Cons. ev.* II 70, 134; *Nat. gr.* 15, 16. <

5. *regulam fidei*: sulla *regula fidei* cfr. nota a I, VIII 21. Per qualche altro riscontro, cfr. *Ench.* 56; *Iul.* II 5, 10; *Quaest. Dulc.* 3, 4; *En. ps.* 9, 6; *ep.* 193, 11; 265, 6; *serm.* 7, 3; 186, 2. Nel nostro passo, in contesto scritturistico, Agostino rileva che la *regula fidei* è fondata sull'autorità delle Scritture: in tal modo l'interpretazione degli *ambigua* scritturistici in sostanza viene ricercata sempre all'interno delle Scritture: cfr. note a II, VI 41-2; IX 4 e Lorenz 1955, p. 220. Ma sui limiti di tale ricorso, cfr. Introduzione, p. XXII sgg.

7. *in libro primo*: qui Agostino, a partire da V 5, ha esposto un compendio dottrinale, dedotto dalla Scrittura, che di fatto si presenta come una vera e propria regola di fede (cfr. nota a I, V 1). *ambae*: le diverse possibilità di lettura determinate dalla diversa interpunzione sono per lo più due soltanto, come si vede negli esempi che seguono. Quanto alla norma che prescrive di cercare di risolvere l'ambiguità esaminando le parole che la precedono e la seguono, si veda Cicerone, *Inv.* II 117; Schäublin 1992, p. 167.

14. *exempla*: i tre esempi che Agostino propone qui di seguito presentano ognuno una soluzione diversa dell'ambiguità: nel primo caso decide il ricorso alla *regula fidei*, nel secondo il contesto; nel terzo la soluzione della difficoltà è lasciata *ad libitum* dell'interprete. Tutti e tre gli esempi scelti sono tali che il ricorso al testo greco non aiuta a risolvere l'ambiguità. *haeretica distinctio*: gli eretici cui qui si riferisce Agostino sono ovviamente gli ariani. Essi, leggendo *Ev. Io.* 1, 1-2 ... *et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum*, mettevano punto dopo il secondo *erat* e connette- <

vano il successivo *Verbum* con le parole che seguivano (*Verbum hoc erat, etc.*): in questo modo evitavano l'affermazione che il Logos era Dio, per confermare così la loro dottrina che considerava il Logos divino difforme da Dio e inferiore a lui. Agostino non ha avuto occasione di tornare altra volta su tale interpunzione, neppure nelle più tarde opere antiariane; e non ho trovato traccia di questa spezzatura di *Ev. Io.* 1, 1-2 nei precedenti scrittori antiariani né latini né greci. Possiamo ipotizzare che Agostino ne sia venuto a conoscenza per via orale durante il soggiorno a Milano, dove gli ariani al tempo di Ambrogio conservavano ancora una certa vitalità.

28-9. *ita sequitur*: posto che in *compellor autem ex duobus concupiscentiam habens...*, l'espressione *ex duobus* può connettersi sia con *compellor* che precede sia con *concupiscentiam* che segue, l'inciso *multo enim magis optimum* avvalora la prima interpunzione in forza di *enim*, da cui si desume la preferenza di Paolo per la prima delle due possibilità da lui enunciate (essere con Cristo o rimanere nella carne), anche se è costretto a scegliere la seconda. Se infatti viene omesso *enim*, come avevano fatto vari traduttori, secondo Agostino la preferenza di Paolo non risulterebbe altrettanto chiara. Il suo ragionamento è però fin troppo sottile e meramente teorico, perché, anche senza *enim*, il senso complessivo del passo risulta sufficientemente chiaro a favore della prima delle due possibilità d'interpunzione, tant'è vero che anch'egli a volte cita il passo senza *enim*, cioè secondo la lezione che qui rifiuta: cfr., p. es., *En. ps.* 147, 17; *Tr. Io. ep.* 9, 2; *ep.* 228, 9. Per la lezione con *enim*, cfr. *En. ps.* 54, 8; 93, 19; *Tr. Io. ep.* 5, 4, ecc. <

45. *praescripto fidei*: per costrutti analoghi, cfr. *praescripto legis* (*Con. adult.* I 14, 15; *Unit. eccl.* 18, 47); *praescripto veritatis* (*Vit. beat.* 4, 25).

47-8. *Veluti est*: la duplice possibilità d'interpunzione che qui (*ab omni coinquinatione carnis et spiritus perficientes sanctificationem...*) prospetta Agostino, nel senso che *spiritus* può connettersi sia con *carnis* che precede sia con *perficientes* che segue, ammissibile in via meramente teorica, è esclusa di fatto, in forza soprattutto dell'evidenza del collegamento carne-spirito, usuale in Paolo. Agostino stesso preferisce sistematicamente la prima interpretazione: basti il riscontro con *serm.* 45, 1-2, in cui egli si sofferma a lungo sull'interpretazione di questo passo paolino, collegando sempre *spiritus* con *carnis* e senza accennare mai ad altra possibilità d'interpunzione. <

III, 1-3. *distinctionibus... pronuntiationibus*: questo passo conferma (cfr. nota a III, II 2-3) che Agostino finora ha inteso trattare più del *distinguere* che del *pronuntiare*. Dato lo stretto rapporto intercorrente tra le due operazioni in quanto il *distinguere* serviva a facilitare il *pronuntiare*, le tre possibilità teoriche prospettate da Agostino a proposi-

to della prima operazione (III, II 3) si ripropongono a proposito della seconda.

3. *lectoris*: il termine qui appare adoperato in senso generico, ma possiamo facilmente supporre che Agostino abbia avuto in mente soprattutto, anche se non esclusivamente, il lettore delle funzioni liturgiche (cfr. prol., par. 9), la cui eventuale *incuria*, con conseguenti errori di lettura, poteva turbare il regolare svolgimento della liturgia.

10. *Quis accusabit*: a differenza delle altre esposte sopra, l'ambiguità che Agostino espone ora è reale: posto che né Dio può accusare i suoi eletti né Cristo condannarli, Agostino intende le espressioni *Deus qui iustificat* e *Christus Iesus qui mortuus est* anch'esse, come quelle che le introducono, quali interrogative retoriche, che ovviamente attendono risposta negativa. A *Quaest. Simpl.* II 5 Agostino spiega questo passo nello stesso modo, osservando anche qui che *Multa sunt autem in Scripturis quae, nisi illo modo pronuntientur, in contrariam sententiam recidunt* («Ci sono molti passi nella Scrittura che, se non sono letti in questo modo [cioè, in modo interrogativo], danno un senso del tutto opposto»). Cfr. anche *Doctr.* IV, XX 43; *Corr. gr.* 7, 15. Anche l'Ambrosiaster aveva inteso nello stesso modo (cfr. *ad Timotheum secunda*, *CSEL* LXXXI, p. 295). Invece Origene aveva interpretato in altro modo, dando a *Deus qui iustificat* e a *Christus Iesus qui mortuus est* il significato di: Dio è colui che giustifica; Gesù Cristo è colui che è morto (cfr. *in Romanos* VII 10) e intendendo che, contro le accuse del diavolo, gli eletti sono difesi da Dio che li giustifica e da Cristo, che è morto per loro. Gli interpreti moderni del passo paolino presentano chi l'una chi l'altra interpretazione, e prospettano anche come possibile, ma non probabile, intendere *Deus, etc.* in senso ironico (cfr., p. es., i commenti *ad loc.* di Nygren Viard Schlier Barrett). <

15-6. *Inter... interesse*: formula tipica delle *differentiae verborum*, elenchi di sinonimi di cui si precisava la differenza, compilati per uso scolastico, su cui cfr. *Civ.* IV, 10; G. Brugnoli, *Studi sulle Differentiae verborum*, Roma 1955.

16-7. *interrogationem... percontationem*: la differenza che qui Agostino enuncia, e che non è possibile rendere adeguatamente in italiano, trova perfetto riscontro in Donato, *ad Andriam* 800 *interrogatio est cui necessario respondetur aut 'etiam' aut 'non'; percontatio cui nihil horum* («*interrogatio* è quella cui si deve rispondere Sì o No; *percontatio* quella cui invece non si risponde in questo modo»). Per altro, Agostino è solito far uso di *interrogatio* anche in senso tutt'affatto generico: *Tr. Io.* 68, 3; *ep.* 44, 7; *serm.* 306C, 5.

26. *Quid ergo dicemus*: in realtà il passo che qui Agostino propone non sembra presentare alcuna ambiguità. Per precisare il suo ragionamento, dobbiamo rilevarne l'uso di *percontatio*, alla luce della differenza tra *interrogatio* e *percontatio* chiarita immediatamente prima: <

Quid ergo dicemus?, in quanto *percontatio*, attende non una risposta ristretta a sì o no, come l'*interrogatio*, ma imprecisata, così che solo dalla risposta si ricava il significato esatto che Paolo ha voluto annettere a questa interrogazione.

35. *non video*: del passo evangelico Agostino propone una lettura < o tutta interrogativa ovvero interrogativa in «Da Nazareth?» e poi asseverativa. Questa seconda possibilità di lettura è stata in seguito da lui abbandonata: infatti in *Tr. Io.* 7, 15-7, testo posteriore di parecchi anni a *Doctr.*, Agostino propone una lettura o tutta interrogativa o tutta asseverativa, riconosce l'ambiguità (*Cum ergo sive illo modo sive isto pronuntietur, non repugnent verba sequentia*, «in qualsiasi dei due modi si pronunzia, il seguito della frase non fa difficoltà»), ma avverte l'esigenza di chiarirla (*nostrum est quaerere quid potius intellegamus in his verbis*, «è nostro compito ricercare come sia preferibile intendere queste parole»), e la sua soluzione dà all'intera espressione *A Nazareth potest esse aliquid boni* senso asseverativo: Natanaele, versato nella conoscenza delle Scritture, era in grado di sapere che da Nazareth sarebbe venuto qualcosa di buono, cioè il Salvatore, mentre gli altri discepoli nella loro ignoranza non lo sapevano (si veda la stessa interpretazione a *En. ps.* 65, 4). Tra i commentatori antichi, anche Origene (*Frag. in Ioannem* 25) sostiene che le parole di Natanaele possono essere intese in senso sia interrogativo sia asseverativo. Cirillo (*PG* LXXIII, col. 221) intende in senso asseverativo; Girolamo (*PL* XXIV, col. 650), Giovanni Crisostomo (*PG* LIX, col. 1225), Teodoro di Mopsuestia (*CSCO* CXVI, p. 36) in senso interrogativo, pur con interpretazioni tra loro divergenti.

37. *in sono dubio*: le ambiguità dovute alla lettura presentate fi- < nora dipendono dalla possibilità di *distinguere* (cioè, interpungere) il testo in modi diversi. Le ambiguità che Agostino presenta ora dipendono dalla possibilità di pronunciare in modo diverso alcune parole, a seconda se certe sillabe sono brevi o lunghe. La stessa osservazione egli aveva già proposto a *Dial.* 9, portando come esempio, parallelo a *os* del nostro passo, *leporem*, in cui la quantità della penultima (breve o lunga) varia a seconda se si tratti di accusativo di *lepus*, lepre o di *lepos*, finezza (cfr. Pépin 1976, p. 52). Ambiguità di questo genere sono meno significative di quelle presentate prima, perché – come Agostino rileva – il riscontro col testo greco elimina la possibilità di dubbio. Ma per apprezzare il significato anche di questo tipo di ambiguità, si deve tener presente soprattutto il disagio che una pronuncia sbagliata poteva provocare durante la lettura pubblica in contesto liturgico.

47. *ossum*: a proposito di questo volgarismo, su cui cfr. anche IV, X 24, Agostino anni dopo nell'omelia tenuta sul salmo 138 avrebbe riproposto la stessa osservazione: *En. ps.* 138, 20 *quod vulgo dicitur ossum, latine os dicitur. Hoc in graeco invenitur* (cioè, ὀστοῦν). *Nam*

possemus hic putare os esse ab eo quod sunt ora; non os correpte, ab eo quod sunt ossa («quello che volgarmente diciamo *ossum*, in latino corretto si dice *os*. Troviamo così anche in greco. Per altro, allora potremmo credere che *os* è quello che al plurale dà *ora*, e non *os* con sillaba breve, che al plurale dà *ossa*»). Marrou 1958[4], p. 537 riporta svariati passi (*En. ps.* 50, 19; 123, 8; *Tr. Io* 2, 14, ecc.) in cui Agostino esprime, talora con un prezioso gioco di parole, la sua preferenza per un eloquio meno puro ma più chiaro: *Melius in barbarismo nostro vos intellegitis quam in nostra disertitudine vos deserti eritis* («È meglio per voi capire grazie al mio barbarismo, piuttosto che restare in difficoltà a causa della mia raffinata eloquenza»: *En. ps.* 36, 3, 6).

51. *Quae praedico*: come nei casi precedenti, anche ora Agostino alterna a un esempio di ambiguità reale un altro in cui l'ambiguità, come egli stesso riconosce, è soltanto teorica, perché il perfetto *praedixi*, che nel passo paolino segue, risolve sul momento l'ambiguità.

IV, 4. *Propterea*: questo altro caso di ambiguità deriva dal possibile scambio di caso, accusativo o vocativo, per *fratres*, proprio come a *Dial.* 10 Agostino aveva osservato che la forma *homo* vale indifferentemente per il nominativo e il vocativo (cfr. Pépin 1976, p. 55). Nel nostro caso l'ambiguità viene causata dalla possibilità di intendere *consolari* col significato sia attivo di "consolare" sia medio di "consolarsi": essa comunque si risolve facilmente ricorrendo al testo greco. <

13. *periculosius*: Agostino qui non appare molto coerente, perché da una parte auspica traduzioni latine del testo biblico soprattutto chiare, anche a costo di non rispettare una rigorosa letteralità, ma dall'altra disapprova l'inserzione di *iuro* (νή in greco) in *1 Ep. Cor.* 15, 31, che pure aveva solo lo scopo di chiarire meglio il senso della traduzione latina. In altre citazioni di questo passo egli rileva che *per vestram gloriam* ha valore di *iuratio*: *ep.* 157, 40; *Exp. Gal.* 9; *Serm. Dom.* I 17, 51; *serm.* 180, 5. <

18. *Rarissime*: a conclusione dell'ampia trattazione sugli *ambigua* provocati da espressioni scritturistiche intese in senso letterale, Agostino riconosce che casi del genere, salvo rarissime eccezioni, si risolvono con sicurezza. La constatazione vuole anticipare che invece le ambiguità provocate da espressioni addotte in senso figurato sono di ben altrimenti difficile soluzione, come egli riconosce subito dopo: in effetti è questo il punto fondamentale di tutta la sua trattazione. <

V, 3. *figuratam*: cfr. nota a II, XL 42. Per la connessione tra ambiguità e figura, cfr. *Gen. Man.* II 22, 33.

3-4. *figuratam... ad litteram*: all'errore di interpretare alla lettera un'espressione scritturistica di senso traslato Agostino contrapporrà (III, X 14) quello opposto, di interpretare come traslata un'espressione che ha soltanto senso letterale. A *serm.* 89, 4 Agostino precisa che <

nella Scrittura, accanto all'espressione di senso solo letterale o traslato, c'è anche quella che *habet utrumque, et propriam cognitionem et figuratam significationem*. Egli ha avvertito che il contrasto che in oriente divideva letteralisti e allegoristi dipendeva in gran parte da equivoci e incertezze nella definizione di ciò che nella Scrittura andava inteso in senso o letterale o figurato: cfr. Introduzione, p. XXV sgg.

5. *Littera occidit*: passo prediletto da Agostino, come da tutta la tradizione esegetica alessandrina, per fondare l'interpretazione spirituale (cioè, prevalentemente allegorica) della Scrittura contro il nudo letteralismo. Al contrasto lettera/spirito, inteso però più dottrinalmente che esegeticamente, Agostino ha dedicato, in polemica con i pelagiani, un intero trattato, il *de spiritu et littera*. Basti questo riscontro: (4, 6) *Neque enim solo illo modo accipiendum est quod legimus «Littera occidit, spiritus autem vivificat», ut aliquid figurate scriptum, cuius est absurda proprietas, non accipiamus sicut littera sonat, sed aliud quod significat intuentes, interiorem hominem spiritali intellegentia nutriamus* («Quando leggiamo "la lettera uccide mentre lo spirito dà vita" non intendiamo solo che non si deve interpretare in senso letterale un'espressione figurata che alla lettera risulta inaccettabile, ma ricercando un altro significato nutriamo il nostro io interiore con l'interpretazione spirituale»). <

7. *carnaliter sapitur*: cfr. la medesima espressione, disposta a volte in antitesi a *quae sursum sunt sapite* di *Ep. Col.* 3, 2, a *Ver. rel.* 20, 40; *Trin.* IV 3, 6; *Tr. Io.* 15, 13; 27, 11; *83 Quaest.* 49, ecc. Era stato Origene a definire come carnale, corporeo il senso letterale della Scrittura (cfr., p. es., *de principiis* IV 3, 9; *in Ioannem* VI 16; X 115; XIII 133), in contrapposizione al senso spirituale, sulla base della corrispondenza da lui istituita tra la Scrittura e il corpo umano, secondo cui la lettera del testo biblico corrisponde all'esteriorità dell'uomo e il senso spirituale alla sua interiorità. Questa terminologia era stata assunta dall'esegesi alessandrina e di qui ereditata dagli esegeti di lingua latina (per Ambrogio, da cui probabilmente Agostino l'ha appresa, cfr. Pizzolato 1978, p. 194 sgg.). Per Agostino l'opposizione *carnaliter/spiritaliter* (e cfr. *carnaliter ad litteram/spiritaliter* in *En. ps.* 7, 1) specifica il progresso dall'Antico al Nuovo Testamento: *serm.* 4, 8 *qui... nec spiritaliter ea quae carnaliter agebantur intellegere valuerunt... ad vetus Testamentum pertinent* («Quanti non sono in grado di comprendere in senso spirituale ciò che veniva fatto materialmente, restano legati all'Antico Testamento»). Per *carnaliter accipere* in accezione esegetica, cfr. anche *Faust.* XII 29; *Tr. Io.* 20, 2; 37, 1; *Spir. litt.* 4, 6; *serm.* 2, 2; 125A, 1.

9-10. *Qui enim sequitur*: il puro letteralista, proprio perché intende le espressioni della Scrittura nel senso primo e immediato, non riesce ad avvertirne i frequenti traslati.

12. *sabbatum*: già lo ps.-Barnaba, *ep.* 15 aveva inteso in senso figu- <
rato il sabbato giudaico, e così, pur con interpretazioni diverse, avevano continuato a fare gli esegeti successivi. Agostino, che rimprovera ai giudei di *accipere carnaliter* il sabbato (*Tr. Io.* 20, 2; *serm.* 125A, 1), lo intende variamente in senso spirituale, come simbolo (*signum*) o del riposo escatologico o dell'astensione dai peccati (*res*): cfr., p. es., *Civ.* XXII 30; *Tr. Io.* 20, 2; *ep.* 55, 18.

14. *sacrificium*: già in *Ep. Hebr.* 7-10 il sacrificio offerto nel tem- <
pio di Gerusalemme era stato inteso come prefigurazione simbolica (*signum*) del sacrificio di Cristo (*res*). Tra i tanti passi agostiniani, cfr., p. es., *duas epp. Pel.* III 6, 16; *En. ps.* 39, 12; *Faust.* XVI 10; *ep.* 102, 17.

16. *servitus*: anche l'immagine che paragona alla schiavitù l'aderenza alla lettera del testo biblico (cfr. anche III, IX 13) è di gusto alessandrino: cfr. οἱ τῆς λέξεως δοῦλοι di Origene, *in Ioannem* X 103; ὁ τῷ γράμματι δουλεύων di Gregorio di Nissa, *de vita Mosis* II 222.

16-7. *signa pro rebus*: cfr. anche III, IX 13. Alle ll. 3-4 Agostino ha <
significato lo stesso concetto con: intendere in senso letterale parole traslate. Ma qui il concetto diventa più complesso, perché, in quanto parole, sabbato e sacrificio sono *signa* che rimandano immediatamente, come *res*, a prescrizioni dell'Antico Testamento (osservanza del sabbato, sacrifici rituali), mentre queste prescrizioni a loro volta sono *signa* (= *figurae, typoi*: cfr. nota a II, XL 42) delle *res* spirituali del Nuovo Testamento (cfr. III, VI 10). Quindi il rapporto qui non è a due, *signum*, cioè parola, e *res*, bensì a tre, *verbum*, *figura* (dell'Antico Testamento), *res* (del Nuovo Testamento), in quanto *signum* conglo-ba e unifica le funzioni del *verbum* e della *figura*. Perciò il rimprovero che Agostino muove ai letteralisti è di non comprendere che il *signum* (= parola) veterotestamentario rimanda, come al suo effettivo referente, non all'Antico ma al Nuovo Testamento, in quanto l'Antico Testamento è a sua volta *signum* del Nuovo.

VI-VII, 1. *in iudaeo populo*: il giudizio solitamente negativo che Ago- <
stino dà dei giudei diventa più articolato quando li mette a confronto con i pagani: essi infatti, inferiori ai cristiani, risultano superiori ai pagani perché, nonostante i loro peccati, hanno venerato un solo Dio: cfr., p. es., *Civ.* IV 34; VII 2; *Faust.* XIII 15; *En. ps.* 84, 11. L'accusa, qui rilevata da Agostino, di non aver compreso che la legge andava interpretata non alla lettera, cioè come *res*, ma secondo lo spirito, cioè come anticipazione simbolica (= *signum*) del Nuovo Testamento, già mossa ai giudei da Paolo, era stata sviluppata a fondo dallo ps.-Barnaba. Trasferita in contesto specificamente esegetico, essa si era tradotta nella valutazione dell'interpretazione letterale dell'Antico Testamento come modo di interpretazione tipicamente giudaico: cfr., p. es., Origene, *Homiliae in Leviticum* 10, 1.

9. *inhaeserunt*: l'incapacità dei giudei di comprendere la realtà spirituale del messaggio cristiano, in quanto avevano assunto i segni dell'Antico Testamento come fossero le cose da quelli significati, è solitamente rilevata da Agostino come cecità intellettuale: *Iul.* V 3, 8; *En. ps.* 68, 2, 8; *Tr. Io.* 114, 2; *serm.* 44, 6; 137, 3; 160, 2.

16. *sub paedagogo*: i primi cristiani, tutti di origine giudaica, avevano aderito a Cristo perché avevano compreso che la legge dell'Antico Testamento era solo un *signum*, cioè che essa aveva solo valore propedeutico, che indirizzava alle *res* del Nuovo Testamento: *tamquam paedagogus perducit ad gratiam* (*Cont.* 3, 7; si veda anche, tra i tanti passi, *En. ps.* 118, 25, 5; *ep.* 190, 5).

17. *signa... temporaliter imposita*: sono i segni che l'uomo scopre nella storia, soprattutto ma non esclusivamente nella Scrittura, che, rettamente intesi, come ne erano stati capaci i primi cristiani, lo fanno progredire dalle realtà materiali a quelle spirituali, cioè a Dio: cfr. *Ver. rel.* 50, 98; *ep.* 55, 9; Lorenz 1955, p. 232.

18. *qui fecit caelum et terram*: il richiamo all'opera creatrice di Dio serve a rilevare la distorsione per cui l'uomo spesso serve e adora come Dio la creatura fatta da Dio: questo concetto, che sarà ripreso subito a III, VII 11, è lungamente sviluppato da Agostino, contro i manichei, nel libro V delle *Confessiones* (si vedano soprattutto i capitoli III e IV).

26-7. *templum... templo*: già in *Ev. Io.* 2, 21 il tempio di Gerusalemme è assunto come simbolo del Cristo incarnato, e questo simbolismo è presente anche in Agostino (cfr., p. es., *83 Quaest.* 56). Ma egli, sulla traccia di Paolo (*1 Ep. Cor.* 3, 17), ama soprattutto, come fa qui, contrapporre al vecchio tempio, fatto *de lignis et lapidibus*, il nuovo tempio di Dio, vivo in quanto formato da tutti i cristiani *simul omnes et singuli* (cfr., p. es., *Civ.* X 3; XVII 8; 18, 47; *En. ps.* 122, 4; *ep.* 187, 37). In sostanza, qui Agostino dice che i primi cristiani, di origine giudaica, anche se continuavano a osservare ancora il culto del vecchio tempio (cfr. *Act. Ap.* 3, 1; 5, 42, ecc.), perché non avevano ancora compreso pienamente che il suo valore simbolico si era esaurito con la morte di Cristo, erano già essi stessi il nuovo tempio. <

29. *non tam prope*: l'esperienza di vita comunitaria dei primi cristiani (cfr. *Act. Ap.* 2, 44; 4, 34), che Agostino apprezzò anche quale anticipazione dell'esperienza monastica del suo tempo (cfr. *En. ps.* 132, 3), non sembra che abbia avuto nei primi tempi del cristianesimo, fuor che a Gerusalemme, seguito apprezzabile. Perciò Agostino, forte del fatto che quei primi cristiani erano stati tutti di origine giudaica, ne ricava arbitrariamente che essi, proprio perché preparati alla spiritualità del Nuovo Testamento dai *signa* dell'Antico, avevano realizzato un ideale di vita cristiana superiore a quello che in seguito avrebbero praticato i cristiani di origine pagana, che erano rimasti privi di quell'educazione propedeutica. <

30-1. *tamquam signa*: qui Agostino distingue, rispetto a quei pagani che consideravano dèi addirittura le immagini fatte dalla mano dell'uomo (cfr. *Civ.* VIII 23), quegli altri che ritenevano tali immagini *signa* di realtà naturali, che per altro adoravano come dèi: p. es., la statua di Nettuno simboleggiava il mare, considerato esso una divinità (cfr. *Civ.* VII 16. 23; *En. ps.* 113, 2, 4). Comunque, Agostino spiega che il pagano il quale venera le immagini manufatte, *quoniam in illo figmento non invenit vitalem motum, credat numen occultum* (*En. ps.* 113. 2. 3), crede, cioè, che la statua, pur priva di vitalità, dia ricetto occultamente a una potenza demoniaca. <

35. *a quodam poeta*: questo poeta resta tuttora non identificato. Si tenga comunque presente che, a eccezione di un solo passo di Claudiano, i poeti che Agostino ricorda e cita nelle sue opere non sono mai posteriori al II secolo d.C.: cfr. Hagendahl 1967, p. 477. <

40. *Haec siliqua*: questa immagine, ispirata dalla parabola del figliol prodigo (*Ev. Luc.* 15, 16), trova riscontro a *serm.* 112A, 3 *doctrinas saeculares siliquas intellegimus, sonantes, non saginantes, dignas cibis porcorum, non hominum* («valutiamo le dottrine mondane come baccelli, che risuonano ma non danno nutrimento, buone per nutrire porci, non uomini»); si veda anche *Conf.* III, VI 11. I *lapilli* sono i grani del baccello (cfr. Plinio, *Nat. Hist.* XXVII 98; *ThlL* VII 2, col. 948), che, in quanto secchi, lo fanno risuonare.

45. *altius demersos*: nella rassegna di opinioni errate su Dio, che Agostino ha esposto a I, VII-VIII, come credenza infima è presentata quella che considera Dio il mondo o qualche sua parte: qui questa credenza, in quanto deifica ciò che è stato creato da Dio, viene considerata di livello superiore rispetto a quella di chi considera dèi i simulacri fatti dalla mano dell'uomo: per qualche riscontro sulla religione idolatrica in Agostino cfr. soprattutto *Civ.* VII 16; VIII 3. <

47-8. *qui fecit haec omnia*: per un riscontro preciso nel medesimo contesto antiidolatrico, cfr. *Civ.* VII 9.

49. *signa et imagines*: rispetto alla esteriorità del rapporto che collega il *signum* alla *res* da esso significata, l'*imago* è caratterizzata, rispetto alla *res*, da un rapporto più stretto, un rapporto genetico: *Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est eius... imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur* («Ogni immagine è somigliante a ciò di cui è immagine, ma non tutto ciò che è somigliante a qualcosa ne è anche immagine... abbiamo infatti l'immagine quando essa viene espressa da qualcosa») (*Gen. imp.* 16, 57). Cfr. su questo Mayer 1969, p. 271 sgg. <

51. *carnalis... servitus*: cfr. III, V 9; e per la stessa espressione, in contesto esegetico, *Adim.* 15, 3. *inutilium*: mentre i giudei sbagliano in quanto assumono come *res* il *signum* (dell'Antico Testamento), che comunque, nei limiti in cui è inteso come tale, è stato *utiliter institutum* quale anticipazione simbolica e profetica delle *res* del Nuo- <

vo Testamento, i pagani sbagliano ancora di più in quanto assumono come *res* i *signa* di cose inutili, cioè le immagini degli dèi. Ma anche chi sa trasferire questo segno alla realtà di cui è segno, cioè comprende che la statua di Nettuno vuole significare il mare, e presta il culto a tale realtà, resta sempre sotto la servitù della carne, perché non capisce che quella realtà naturale, in quanto creata, va considerata solo come *signum* del creatore: anche queste divinità sono inutili (Agostino tratta dell'inutilità delle divinità pagane soprattutto a *Civ.* III 17 sgg.; cfr. anche *inutilia simulacra* a *Civ.* VI, prol.). Si tenga presente che in tutto questo contesto *signum* ha significato di simbolo, segno significativo in genere, e non è più vincolato al *verbum*.

54. *velamine*: in 2 *Ep. Cor.* 3, 14-6 Paolo aveva interpretato il velo che Mosè, reduce dall'incontro con Dio sul monte Sinai, aveva posto sul suo volto (cfr. *Ex.* 34, 33), come segno dell'incapacità dei giudei di penetrare, al di là della lettera, lo spirito della Scrittura: tale velo Cristo l'aveva tolto via. Forti di questo supporto scritturistico, gli alessandrini indicavano, oltre che come carne e corpo, anche come velo (κάλυμμα) il senso letterale che si frappone tra il senso spirituale del testo sacro e l'interprete: cfr., p. es., Origene, *de principiis* IV 1, 6; *Homiliae in Ieremiam* 5, 8. Per Agostino cfr. *Tr. Io.* 9, 3 *Velamen dicit* (scil. *apostolus*) *adopertionem prophetiae, ut non intellegeretur* («l'apostolo definisce velo la copertura che impedisce la comprensione della profezia»); *Gen. Man.* I 22, 33 *Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato, veritas nudatur ut possit videri* («Il velo viene tolto quando, tolta la copertura della similitudine e dell'allegoria, la verità si mostra nuda per essere compresa»). Si veda anche *Util. cred.* 3, 9; *En. ps.* 98, 1; *serm.* 300, 3; Mayer 1974[a], p. 465.

VIII, 1. *christiana libertas*: l'esatta valutazione che i *signa utilia* dell'Antico Testamento rinviano alle *res* del Nuovo Testamento caratterizza la differenza della libertà cristiana rispetto alla schiavitù giudaica: *Iam quidem satis superius ostendimus quare et quomodo teneamus auctoritatem Veteris Testamenti non ad iudaicae servitutis imitationem sed ad christianae libertatis testificationem* («Già sopra abbiamo a sufficienza dimostrato perché e come manteniamo l'autorità dell'Antico Testamento, non a imitazione della servitù giudaica ma a testimonianza della libertà cristiana») (*Faust.* VIII 2; cfr. anche *Adim.* 221; *Exp. Gal.* 42). Questo esatto apprezzamento fa sì che *praevalet... in Vetere timor, amor in Novo: quae ibi servitus, hic libertas ab apostolo praedicatur* (*Mor. eccl.* I 28, 56).

4-5. *sanctorum Israhelitarum*: la convinzione di Paolo che il vero Israele, quello spirituale, fosse rappresentato dalla Chiesa di Cristo (*Ep. Rom.* 9) ha trovato vasta eco in Agostino (*Ipse Israhel filii ecclesia sunt* [*En. ps.* 149, 5]), che, sulla traccia dell'apostolo, motiva que-

sta figliolanza secondo lo spirito con la comprensione spirituale dell'Antico Testamento: cfr., p. es., *Cat. rud.* 20, 34-8; *Catacl.* 3, 3; *83 Quaest.* 61, 2; *En. ps.* 113, 1, 2; 134, 6. Nel nostro passo, comunque, l'espressione *sancti Israhelitae* indica (come a *En. ps.* 110, 6) in modo specifico i primi cristiani di origine giudaica.

5. *sub signis inutilibus*: a III, VII 11 Agostino ha definito *res inutiles* la religione pagana; ne consegue che anche i *signa* (p. es., la statua di Nettuno) che in essa rinviano alle *res* (il mare inteso come divinità) sono inutili. Perciò la religione cristiana ha tolto di mezzo tutto, *res* e *signa*.

8-9. *fornicationem*: l'osservazione di Agostino è esatta. Infatti nell'Antico Testamento il rapporto tra Dio e Israele viene presentato come rapporto sponsale, da cui consegue che, quando Israele pratica il culto di altri dèi, è come se avesse tradito il legittimo sposo (basti rinviare a *Ez.* 16 e 23). Di conseguenza Agostino, che pure a volte intende il termine *fornicatio* con significato specifico in contesto coniugale (cfr. *Con. adult.* I 25, 31, dove comunque distingue fornicazione del corpo e dello spirito), è solito dare al termine accezione molto vasta, indicando con esso il distacco dell'uomo da Dio per seguire gli allettamenti del mondo: cfr., p. es., *serm.* 10, 2; 142, 2; 162, 3. 4. A *serm.* 15, 3 egli distingue: sono fornicarie le anime dei pagani che seguono falsi dèi, sono adultere quelle dei cristiani che, spose di Cristo, lo tradiscono per seguire il mondo. <

10. *exercitaturae*: cfr. II, XXXVII 55 e IV, VI 9. Ma in questi due passi l'esercizio di cui parla Agostino è quello della dialettica e della retorica. Nel nostro passo invece Agostino prospetta l'utilità della ricerca fondata sullo studio della Scrittura. Il concetto che tale esercizio debba contribuire al perfezionamento ascetico del cristiano è tipicamente origeniano: cfr., p. es., *de principiis* I 6, 1; 7, 1; 8, 4; *in Ioannem* XXXII 305; *in Matthaeum* XV 33. Per Agostino, cfr. *Gen. litt.* I 20, 40 ... *librum Geneseos multipliciter, quantum potui, enucleavi protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis* (... ho spiegato variamente, per quanto ne sono stato capace, il libro della *Genesi* e ho messo in chiaro il significato traendolo da parole che erano state scelte volutamente oscure per nostro esercizio»). Cfr. ancora *Cons. ev.* III 13, 48; *83 Quaest.* 53, 2; *ep.* 149, 34; Marrou 1958[4], p. 487.

11. *intellegentia spiritali*: espressione, di origine alessandrina, non molto comune in Agostino (cfr. anche *sensus spiritalis* a IV, VII 15), ma comunque di uso corrente al tempo suo per indicare l'interpretazione spirituale della Scrittura: cfr., p. es., Ilario, *in Matthaeum* XX 11; Girolamo, *in Isaiam* V, praef.; *in Matthaeum* I, praef.; Rufino, *de benedictionibus patriarcharum* II 15. Per Agostino, cfr. *Quaest. Hept.* I 73; *Spir. litt.* 4, 6; *ep.* 148, 13.

IX, 1. *Sub signo... servit*: in questa affermazione sono compresi sia i giudei, che dispongono di *signa utilia* da loro non compresi, sia i pagani, che dispongono solo di *signa inutilia*. Il cristiano invece dispone dei *signa utilia* del giudeo, ma ne apprezza il reale significato, cioè che essi rimandano alle *res* non dell'Antico ma del Nuovo Testamento. Cfr. Mayer 1974[a], p. 326 e *passim*. *operatur*: dobbiamo intendere qui, in contrapposizione all'operare positivo di *operatur* di l. 3, l'operare in dipendenza dal segno inutile o male interpretato: p. es., osservare materialmente i precetti della legge giudaica. <

8. *edomandi sunt*: Agostino si riferisce alla legge giudaica, il cui fine era stato quello di convincere il popolo del suo peccato, piegando così la sua superbia: cfr. *Spir. litt.* 18, 31; *duas epp. Pel.* IV 5, 11; *En. ps.* 83, 10; 118, 27, 3; 129, 3.

9. *patriarchae ac prophetae*: con questa espressione tradizionale, a volte dilatata a comprendere Mosè (*Tr. Io.* 15, 32), Agostino intende tutto l'Antico Testamento e specificamente tutti i giusti della vecchia economia: *Faust.* XV 2; XXII 76; *ep.* 189, 3; *serm.* 289, 5. Il concetto qui espresso rimontava alle polemiche del II secolo, allorché l'esigenza di difendere la validità dell'Antico Testamento contro le critiche di gnostici e marcioniti aveva imposto ai dottori cattolici di ridurre il divario tra Nuovo e Antico Testamento, nel senso di intendere il progresso dalla vecchia alla nuova economia soprattutto in modo quantitativo: nella vecchia solo pochi meritevoli avevano goduto della rivelazione e della conoscenza che oggi sono appannaggio di tutti i cristiani (cfr. Ireneo, *adversus haereses* III 24, 1; IV 25, 3; 33, 10; Origene, *de principiis* II 7, 2; III 3, 1). In sintonia con questa tradizione, Agostino ritiene che i depositari della rivelazione veterotestamentaria fossero stati in grado di interpretarne rettamente i *signa*. <

14. *quaedam pauca*: cfr. lo stesso concetto nello stesso contesto ed espresso con termini molto simili, a *ep.* 54, 1: in ambedue i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia il *signum* esteriore (immergersi nell'acqua, cibarsi del pane e del vino) fa trasparire con evidenza il significato spirituale del rito e insieme rinvia al momento finale della risurrezione dei morti: cfr. anche *Faust.* XIX 14, e, per maggiori dettagli, Mayer 1969, p. 393 sgg. <

22. *inutiliter*: con questo termine Agostino distingue un altro tipo di equivoco, oltre quello di intendere alla lettera il *signum* come *res*: interpretare male il *signum*, come fanno i manichei e altri eretici, il che è causa di errore (*male vagantis... est*). Perciò è preferibile aver coscienza che il *signum* rimanda a una *res* spirituale, pur senza comprendere quale essa sia, piuttosto che interpretare erroneamente il *signum*. <

X, 1. *figuratam*: cfr. II, XL 61 e nota a II, XL 42.

3. *propriam quasi figuratam*: è l'errore opposto a quello presentato <

a III, V 9. Agostino puntualizza in questo modo il motivo essenziale della critica degli esegeti antiocheni a quelli alessandrini, cioè di fare uso dell'interpretazione allegorica là dove è sufficiente l'interpretazione letterale. Questa critica, di portata generale, di fatto si appuntava, nel vivo della polemica, soprattutto sull'interpretazione dei capitoli 1-3 della *Genesi*, il cui racconto della creazione e del peccato presentava, agli occhi degli alessandrini, molti tratti di colorito tanto accesamente antropomorfo e mitico da escludere la possibilità dell'interpretazione letterale, che invece gli antiocheni ritenevano potersi difendere: cfr. Simonetti 1985, pp. 146. 160. Agostino era impegnato nel modo più diretto in questa discussione: a *Gen. Man.* II 2, 3 egli aveva affermato che *Gen.* 2-3 non permetteva una completa interpretazione letterale, perché non si poteva intendere *pie et digne Deo* ciò che è scritto se non considerandolo proposto *figurate atque in aenigmatibus*, cioè dotato soltanto di significato simbolico. Ma nel più tardo *Gen. litt.* VIII 2, 5 egli avrebbe ritrattato questa dichiarazione, affermando di essere ora in grado di interpretare alla lettera ciò che prima aveva ritenuto interpretabile solo in modo allegorico.

6. *neque ad morum*: questa regola ermeneutica, confermata a III, XV 23, trova riscontro a *Cat. rud.* 26, 50 e *Gen. litt.* I 1, 1, e Marrou 1958[4], p. 493, la considera molto restrittiva. In realtà essa lascia largo spazio all'interpretazione allegorica: si pensi a quanta parte dell'Antico Testamento ha contenuto storico senza spessore né dottrinale né morale. Va soprattutto considerato che essa non vuole affatto fissare l'unico criterio possibile per discernere nella Scrittura lettera da simbolo, e va apprezzata tenendo presenti anche altre affermazioni programmatiche di Agostino in argomento (cfr. *Spec.*, praef.; *Civ.* XVII 3; *Faust.* XII 7; XXII 95) e soprattutto il precedente rimprovero, mosso ai giudei (III, VI 10), di aver inteso solo in senso letterale precetti e norme dell'Antico Testamento, che invece prefiguravano la realtà spirituale del Nuovo Testamento, alla quale, partendo dall'Antico, si poteva arrivare soltanto mercé l'interpretazione allegorica: Agostino nella prassi esegetica condivide la convinzione generalizzata negli esegeti del II e III secolo (Ireneo Ippolito Origene) che l'Antico Testamento poteva essere inteso in gran parte e addirittura completamente come prefigurazione simbolica e annuncio profetico di Cristo: cfr. *Cat. rud.* 3, 5-4, 7. Ved. anche Introduzione, p. XXVII sgg.; De Margerie 1983, p. 45. <

8. *Morum*: qui Agostino, riprendendo un concetto tradizionale (cfr. Pizzolato 1978, p. 301 sgg.), condiziona l'interpretazione cristiana della Scrittura all'esigenza di promuovere fede speranza e carità, le tre virtù in cui precedentemente ha compendiato dottrina e morale cristiana (I, XXXVII 41) (cfr. anche *Faust.* XIII 18 *Nos autem et ad commemorationem fidei nostrae et ad consolationem spei nostrae et ad exhortationem caritatis nostrae libros propheticos et apostolicos legimus* <

[«Noi invece leggiamo i libri dei profeti e degli apostoli a conforto della nostra fede, consolazione della nostra speranza, esortazione della nostra carità»]; si veda ancora nello stesso senso *Trin.* VIII 4, 6). In questo modo il libro I di *Doctr.*, in quanto compendio di dottrina e morale cristiana, diventa il referente d'obbligo per definire la validità dell'interpretazione della Scrittura.

14. *consuetudinis*: sulla forza della consuetudine, che diventa una seconda natura, cfr. I, XXIV 25.

16. *suae regionis et temporis*: la relatività di certe valutazioni di carattere morale è lungamente discussa a *Conf.* III, VII 13; a *Civ.* XV 16 viene dimostrato quanto, col passare del tempo, siano cambiati i costumi degli uomini in materia matrimoniale.

20. *audientium*: Agostino ha qui presente l'ascolto della parola divina durante le funzioni liturgiche in chiesa.

21. *vinxit auctoritas*: è la condizione preliminare che sta alla base della riflessione che induce molti a ritenere di senso figurato certe espressioni e certi racconti scritturistici: il cristiano vi legge o ascolta qualcosa che ritiene moralmente inammissibile e d'altra parte l'autorità vincolante del testo sacro non gli permette di rifiutarlo; non gli resta perciò che evitare lo scandalo dando a quel testo valore soltanto figurato: dice una cosa per significarne un'altra. <

21-2. *figuratam locutionem putent*: sulla necessità di interpretare allegoricamente passi della Scrittura che, presi alla lettera, appaiono per vari rispetti inaccettabili, cfr. Ireneo, *adversus haereses* IV 31, 1; Origene, *de principiis* IV 3, 1-4. Agostino condivide, in linea di principio, questo criterio esegetico (cfr., p. es., *ep.* 120, 13-5), ma lo applica con discrezione: cfr. nota seguente.

22. *Non autem praecipit*: sull'incompatibilità tra amore e cupidigia, cfr. *Ench.* 117 *Regnat enim carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas*. Opponendo il metro di giudizio di qui ricavato alla tendenza, tipica dell'esegesi alessandrina, a reperire con troppa facilità nella Scrittura inverosimiglianze e assurdità da risolvere mediante l'allegorizzazione del testo, Agostino ha presente la difficoltà di opporre questo argomento alla critica mossa dai manichei all'Antico Testamento, che al fine di deprezzarlo rilevava e valorizzava proprio tali inverosimiglianze e assurdità: egli, per altro propenso nella predicazione a valersi di incongruenze vere o presunte del testo sacro per impostare l'esegesi allegorica, preferisce a livello di teoria o in contesto polemico ricorrere meno all'allegoria o comunque affiancarle altra spiegazione, proponendo, p. es., l'esigenza della Scrittura di adattarsi alle limitate capacità di comprensione degli antichi Ebrei, o altri argomenti di varia opportunità, tra cui – come qui – quello della relatività, cioè della limitazione nel tempo e nello spazio, di certe istituzioni umane: cfr., p. es., oltre *Doctr.* II, XI sgg., *En. ps.* 130, 12; *Faust.* XXII 71-2; 95-6. <

24-5. *alicuius erroris opinio*: si può ipotizzare che qui Agostino abbia voluto alludere al metodo esegetico di gnostici e manichei, che interpretavano allegoricamente soprattutto il Nuovo Testamento, per farlo quadrare con la loro dottrina (cfr. Decret 1970, p. 151 sgg.). Egli oppone il criterio, già sopra enunciato, che la Scrittura nella sua totalità (*praeterita* [cioè, i fatti storici], *futura* [cioè, le profezie], *praesentia* [cioè, precetti ammonimenti esortazioni, ecc.]) non può non andar d'accordo con la fede cattolica.

32. *ad fruendum*: l'opposizione *caritas/cupiditas*, fondamento della regola ermeneutica, viene ricondotta alla tematica *frui/uti*, materia del libro I. Per l'apprezzamento di questo passo in rapporto col preteso eudaimonismo agostiniano (cfr. I, IV 4), cfr. O'Connor 1983, p. 55 sg. Il modo con cui qui Agostino definisce l'opposizione carità/cupidigia trova preciso riscontro a *Trin.* IX 8, 13 (ved. nota a I, XXVII-XXVIII 2-3). Si veda ancora *Conf.* XIII, VII 8; *serm.* 164, 6. 8.

36-7. *flagitium... facinus*: rendiamo *flagitium* con «turpitudine», *facinus* con «delitto», «misfatto». Tradizionalmente i due termini erano considerati sinonimi: cfr., p. es., Cicerone, *Catil.* I, 18; Sallustio, *Cat.* 14. Agostino distingue: (*Prop. Rom.* 6) *Superius autem dicebat* [scil. *Paulus*] *de corruptelis quae flagitia nominantur, ex quibus ad facinora pervenitur: quoniam quisque, perniciosam dulcedinem flagitiorum sequens, dum impedientes personas removere conatur, pergit in facinus* («Diceva sopra Paolo dei vizi che definiamo *flagitia*, dai quali si arriva ai *facinora*: infatti uno, seguendo la perniciosa dolcezza dei *flagitia*, cerca di allontanare quelli che ce l'impediscono, e così arriva fino al *facinus*»). Per altri riscontri e la contestualizzazione di questa opposizione nella definizione agostiniana del peccato, cfr. Du Roy 1966, p. 348 sg.

41. *Item*: in connessione con *autem* che segue rileva il parallelismo antitetico tra le due coppie composte da termini di valenza tra loro opposta: con *flagitium* e *utilitas* il soggetto s'impegna, male o bene, a suo favore, con *facinus* e *beneficientia* si rivolge, male o bene, al prossimo.

42. *utilitas*: l'amore di sé, indicato con questo termine, va inteso non in senso egoistico ma in quanto rientra nell'amore di Dio e del prossimo: *Civ.* XIV 7 ... *sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum*. In questo senso l'utilità, *ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt*, s'identifica con la provvidenza divina: *83 Quaest.* 30. Ved. anche Holte 1962, p. 278. La correlazione, che Agostino qui istituisce tra *utilitas* (amore retto di sé) e *beneficientia* (amore del prossimo), che ricorre anche più in là (III, XIII 21; XVI 24), non mi pare attestata altrove nei suoi scritti.

XI, 1. *Quidquid ergo*: comincia qui un'esemplificazione relativa all'applicazione del criterio ermeneutico sopra enunciato (opposizione tra <

caritas e *cupiditas*), che si estende fino a XXIV 34. Inizialmente Agostino propone esempi di espressioni scritturistiche avverse alla *cupiditas*, da interpretare in senso ora letterale ora allegorico. Il criterio di discernimento tra le due interpretazioni è dato dalla perspicuità del dettato (*si perspicue sonat*).

2. *ex persona*: rende il greco ἐκ προσώπου, per indicare che nella Scrittura molte volte l'autore sacro non parla in propria persona, ma introduce a parlare ora Dio (*ex persona Dei*), ora altri personaggi (*ex persona sanctorum*). L'esegeta doveva essere molto attento a individuare il soggetto introdotto a parlare in un dato testo scritturistico, perché questo accertamento era indispensabile ai fini di una corretta interpretazione.

16-7. *nisi quia*: anche nei due passi or ora proposti, in complesso < di chiaro significato e perciò da interpretare alla lettera, non mancano alcuni termini di cui Paolo ha fatto uso in senso figurato. Ma il traslato è stato adoperato non per nascondere un significato sotto un altro, come avviene nell'allegoria. L'espressione *ira Dei*, e relativo concetto, adoperati da Paolo ma di evidente colorito veterotestamentario, erano stati al centro della polemica contro gli gnostici, che consideravano l'ira sentimento indegno del Dio sommo: cfr. Origene, *de principiis* II 4, 4 «Ma noi, quando leggiamo dell'ira di Dio sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento, non interpretiamo il testo secondo la lettera ma vi ricerchiamo il significato spirituale, così da intendere come è degno di Dio». Per l'Agostino antimanicheo l'argomento era di attualità, ed egli spiega: *Sic et ira hominis turbida est et non sine cruciato animi: ira vero Dei..., illo in tranquillitate iugiter manente, in creatura subdita exercet admirabili aequitate vindictam* («Così l'ira dell'uomo è torbida e tormentata; invece l'ira di Dio..., dato che egli resta sempre tranquillo, esercita con mirabile giustizia la punizione sulla creatura che gli è soggetta») (*Quaest. Simpl.* II 2, 2; cfr. anche *Adim.* 11; *Ench.* 33; *Exp. Rom.* 99). Quanto al *crucifixerunt*, cfr. *Trin.* IV 3, 6 *Crucifixio quippe interioris hominis paenitentiae dolores intelleguntur et continentiae quidam salubris cruciatus, per quam mortem mors impietatis perimitur* («per crocifissione dell'uomo interiore intendiamo i dolori della penitenza e i tormenti di una salutare continenza, una morte grazie alla quale viene rimossa la morte dell'iniquità»); cfr. anche *En. ps.* 118, 26, 4; *Exp. Gal.* 53; *Fid. op.* 10, 15.

17-20. *translata... figuratam locutionem*: col primo termine Agosti- < no indica una metafora (su cui cfr. III, XXIX 40 e nota a III, XXIX 20) molto semplice, adoperata solo per rendere più espressivo il discorso; invece *figurata locutio*, specificata qui come allegoria ed enigma, indica qualcosa di più consistente e sta a significare che quell'espressione ha valore simbolico, cioè esprime un concetto per significarne un altro. *allegoriam*: termine fondamentale del linguaggio esegetico, ma compromesso, agli occhi dei cristiani, dall'uso che del procedi-

mento ermeneutico indicato con questo nome avevano fatto e facevano filosofi e retori pagani nell'interpretazione dei loro miti. Perciò il termine, anche se adoperato da Paolo in *Ep. Gal.* 4, 24, non fu gradito ai primi esegeti cristiani, che pure largamente interpretarono l'Antico Testamento in funzione del Nuovo applicando proprio questo procedimento. Anche gli esegeti di osservanza alessandrina, pur servendosi variamente del termine, non lo ebbero tra i preferiti, a eccezione di Clemente, per indicare il procedimento di allegorizzazione (cfr. Simonetti 1987, p. 30 sgg.; 1991, p. 378 sgg.), e così ha fatto anche Agostino: adopera il termine senza remora ma neppure con grande frequenza, annettendogli, in sostanza, lo stesso significato di *figura*; ved. in proposito soprattutto *Conf.* XIII, XXI, 30; XXV, 38; *83 Quaest.* 65; *Ver. rel.* 50, 99; *Trin.* XV 9, 15; *Util. cred.* 3, 5; *En. ps.* 34, 2, 5; 103, 1, 13; 134, 24; *ep.* 55, 21; *serm.* 4, 23; Marin 1987, p. 135 sgg. *aenigma*: termine concorrente di *allegoria*, ma considerato dagli esegeti cristiani di lingua greca di significato più generico e perciò più comprensivo, indicando qualsiasi modo di parlare coperto e poco chiaro, anche se non necessariamente allegorico. Come tale, fu in uso sia presso gli alessandrini sia presso gli antiocheni: cfr. Simonetti 1991, p. 375 sgg. Invece Agostino, in linea con la tradizione grammaticale latina (*aenigma est oratio aliud palam ostendens, aliud significans per obscuram diversitatem*, «L'enigma è un'espressione che apertamente dice una cosa ma ne significa un'altra per mezzo di un'oscura differenza», [Keil I 1857, p. 276]) intende *aenigma* in accezione più ristretta, in quanto lo fa rientrare completamente nell'ambito dell'allegoria, a significarne solo un certo tipo che risulta di difficile interpretazione: *Aenigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria* (*Trin.* XV 9, 15); *Aenigma est obscura parabola, quae difficile intellegitur* (*En. ps.* 48, 1, 5); ved. anche *Cat. rud.* 9, 13; *Gen. Man.* II 2, 3.

20-1. *Hieremiae*: Agostino dà a questo passo lo stesso significato, in forma figurata, dei due precedenti; perciò le *gentes* e i *regna*, che si comanda a Geremia di distruggere così radicalmente, dovrebbero simboleggiare la *cupiditas* umana. Il passo ricorre nello stesso senso a *En. ps.* 50, 11; 88, 1, 3. Più o meno analoghe le interpretazioni di Origene *Homiliae in Ieremiam* (*SCh* CCXXXII, p. 230) e di Girolamo *in Ieremiam* (*PL* XXIV, col. 684). <

XII-XIII, 1. *Quae autem*: in questa seconda parte dell'esemplificazione Agostino tratta dell'interpretazione di episodi ed espressioni dell'Antico Testamento che mettevano moralmente in cattiva luce i patriarchi e altri personaggi valutati positivamente dal testo sacro, e anche Dio stesso (cfr. Ireneo, *adversus haereses* IV 31, 1). Anche questo era argomento scottante, perché su tali passi si appuntavano i manichei per deprezzare l'Antico Testamento, e a questo argomento Agostino ha dedicato tutto il lunghissimo libro XXII del *contra Faus-* <

tum (cfr. Mayer 1974[a], p. 373 sgg.): in quest'opera egli discute svariati esempi di questo genere, risolvendoli anche, ma non esclusivamente, con l'interpretazione allegorica, di cui, pur affermandone la validità, non si nasconde la precarietà ai fini della polemica (cfr., p. es., i capitoli 94-7). Nel nostro passo, invece, l'interpretazione allegorica viene proposta più liberamente, ma anche qui è accompagnata da una serie di considerazioni che tendono a ridimensionare la gravità dei *flagitia* imputati ai personaggi dell'Antico Testamento.

4. *caritatis*: all'inizio della trattazione Agostino richiama il criterio fondamentale di giudizio: gli esempi precedenti condannavano la *cupiditas*; questi che seguono vanno apprezzati come alimento dell'amore. L'espressione *caritatis pastus* non ha altro riscontro nell'opera agostiniana.

5. *Quisquis autem*: Agostino osserva che, valutate in base alla morale corrente, le azioni che eccedono la norma media di tale morale possono essere apprezzate in modi diametralmente opposti, a seconda dello spirito con cui tali azioni sono state eseguite (ascesi o superstizione, azione intemperante o di significato coperto). Questa constatazione, trasferita in ambito scritturistico dove il criterio di valutazione è l'amore, impone di dare di fatti del genere il giudizio più positivo, se ne sono protagonisti personaggi positivamente apprezzati. <

6. *temperans*: la tradizione manoscritta si bipartisce tra *temperans* e *intemperans*, e a prima vista quest'ultima lezione, accolta da Green, sembra da preferire, in quanto *difficilior*. Ma va rilevato che la contrapposizione che qui propone Agostino, *aut (in)temperans aut superstitiosus est*, è correlata con quella proposta alle ll. 8-9 *aut aliquid significat aut flagitiosus est*: in ambedue le coppie Agostino oppone un termine a valenza negativa (*superstitiosus*, *flagitiosus*) a uno di valenza positiva (*temperans*, *aliquid significat*). Ne risulta la superiorità di *temperans*, frainteso da qualche copista o lettore, che non ha rilevato il parallelismo e ha perciò modificato il testo della prima coppia di termini in senso interamente negativo.

8-9. *aut aliquid significat*: anticipa gli esempi che sono addotti subito dopo: essi, al di là del fatto materiale, hanno valore spirituale, che giustifica lo scarto rispetto alle norme della morale corrente. È un'applicazione particolare del criterio ermeneutico esposto sopra, a III, X 15.

10. *libido*: Agostino, cristianizzando la definizione tradizionale (cfr. Cicerone, *Tusc.* IV 12 *quae voluntas autem ratione aversa incitata est vehementius ea libido est* [«quando la volontà opposta alla ragione si scatena con troppa violenza, allora è libidine»]), la definisce *appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur* («desiderio dell'anima per cui ai beni eterni vengono anteposti quelli temporali»: *de mend.* 7, 10). Per la sua varia articolazione cfr. *Conf.* III,

VIII 16. A *Civ.* XIV 16 si precisa che, quando il termine viene adoperato senza specificazione, si deve intendere la *libido qua obscenae corporis partes excitantur*, e di fatto soprattutto di questa libidine Agostino si è occupato nella polemica contro i pelagiani e contro Giuliano in particolare. Nel nostro caso, comunque, il termine, pur adoperato senza specificazione, ha valore generico, a indicare un eccesso, rispetto alla morale corrente, motivato non dall'amore di Dio ma di sé. Per la contrapposizione *usus/libido*, a indicare uso normale e legittimo o eccessivo e condannabile di qualcosa, cfr. p. es., *Bon. con.* 16, 18; *Civ.* XII 21; XIV 26; *Iul.* III 20, 40.

11. *pedes*: da questo particolare si ricava che Agostino ha presente l'unzione di Gesù narrata a *Ev. Luc.* 7, 38 e *Ev. Io.* 12, 1 sgg., piuttosto che quella tramandata da *Ev. Matth.* 26, 7 sgg., in cui la donna unge il capo di Gesù.

13. *Odor enim*: Agostino qui riecheggia 2 *Ep. Cor.* 2, 14 sgg., *quia* < *Christi bonus odor sumus...*, e dal collegamento di questo passo col racconto dell'unzione ricava l'interpretazione allegorica: l'aroma che si diffonde sono i cristiani che con le loro buone opere imitano Cristo. La stessa interpretazione, più dettagliata, si legge a *Tr. Io.* 50, 7 (cfr. anche *Doctr.* II, III 4). La connessione dei testi di Giovanni e Paolo l'aveva già fatta Origene, *in Canticum* II, p. 166 Baehrens, dove l'aroma è il messaggio cristiano che si diffonde nel mondo.

19. *Osee*: al profeta viene ordinato di prendersi *uxorem fornicationis* e di generare *filios fornicationum* (*Os.* 1, 2). Il passo, di non facile intelligenza secondo il senso letterale, era di quelli che i manichei proponevano per svilire l'Antico Testamento. Agostino interpreta l'episodio allegoricamente, per cui la donna viene a simboleggiare la Chiesa etnocristiana, redenta dai suoi peccati (*Faust.* XXII 89). Era interpretazione quanto mai tradizionale (cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* IV 20, 12; Origene, *Homiliae in Iosue* 3, 4); essa accomunava con la moglie di Osea altre donne presentate dall'Antico Testamento come di discussa moralità (Rahab, Thamar), che si prestavano a significare la conversione dei pagani dalla perdizione alla salvezza.

21. *in balneis*: il cenno al bagno evoca il ricordo, pur in altro contesto, di *Conf.* IX, XII 32.

24. *Fieri enim potest*: si rilevi il richiamo all'interiorità e all'inten- <
zionalità, al fine di dare una valutazione morale, piuttosto che limitarsi all'esteriorità dell'azione. Alici 1989, p. 242, qui richiama *Tr. Io. ep.* 8, 9: sfamare un affamato può essere atto di carità o di superbia. Anche la spinosa catechesi sul rapporto tra povertà e ricchezza punta, in Agostino, sullo stesso motivo, per cui a volte un ricco può essere buono e un povero cattivo: cfr., p. es., *En. ps.* 48, 1, 3; 51, 14.

28. *Esau*: personaggio importante per Agostino sia quanto alla problematica/libertà/grazia/elezione (ved., p. es., *Quaest. Simpl.* I 2, 8 sgg.), sia perché tradizionale simbolo dei giudei spodestati dai cri-

stiani nella qualità di destinatari della promessa divina (cfr., p. es., *En. ps.* 78, 10; 113, 2; *serm.* 5, 4). Nel nostro passo il cenno cursorio al suo piatto di lenticchie richiama ancora l'esigenza di giudicare in base all'intenzionalità dell'azione piuttosto che alla sua esteriorità: cfr. *En. ps.* 46, 6; *ep.* 36, 12; *serm.* 208, 1.

34. *Regno terreno*: qui il rapporto di immagine e realtà che collega il regno terreno a quello celeste viene presentato come frutto della riflessione soggettiva dei giusti veterotestamentari. Ma altrove il rapporto è proposto in termini di realtà, dove anche l'*abundantia filiorum* ha il suo spessore simbolico: *En. ps.* 119, 7. Viene così introdotto, quasi in tono minore, un punto centrale della polemica antimanichea, quello della poligamia di patriarchi, che Fausto aveva aspramente biasimato soprattutto nella persona di Giacobbe (*Faust.* XXII 5) e di cui Agostino tratta non solo a *Faust.* XXII 47 sgg., ma anche a *Bon. con.* 25-6; *Civ.* XVI 38; *serm.* 51, 25, e l'eco della polemica si avverte a *Conf.* III, VII 13. A *Faust.* XXII 51-2 Agostino propone anche, in difesa di Giacobbe, il significato simbolico delle sue molte mogli, significanti Antico e Nuovo Testamento; ma in complesso egli preferisce insistere sul valore relativo di certe istituzioni umane e sulla mancanza di *libido* dei patriarchi, che avevano avuto più mogli solo per l'esigenza di procreare più figli. Anche nel nostro passo l'argomento del valore simbolico della poligamia viene accennato, ma sono più rilevati gli altri argomenti. Sia la spiegazione simbolica sia quella insistente sulla relatività delle norme coniugali erano tradizionali: cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* IV 31, 1; Clemente, *Stromateis* III 81, 3; Metodio, *Symposium* 1, 18. <

37. *unam feminam*: ved. lo stesso concetto a *Bon. con.* 17, 20.

43. *narratur*: il *narrare* puro e semplice della Scrittura, a proposito dei fatti dei patriarchi, non implica di per sé un giudizio positivo: *narrata ista sunt, non laudata* osserva Agostino a *Faust.* XXII 45.

52-3. *morum sollemnium*: Agostino non si nasconde che la poligamia, pur permessa negli antichi tempi dei patriarchi, poteva essere fomite di libidine.

54. *Quidquid*: mentre i fatti, narrati dalla Scrittura, che eccedono la norma della morale corrente vanno intesi come significativi di un messaggio da interpretare non alla lettera, là dove il racconto non eccede tale norma esso può essere assunto alla lettera, senza però escludere anche la sua significazione spirituale, profetica (*sicut prophetis licet*).

55. *necessitate... officio*: cfr. la stessa opposizione, dove *necessitas* indica la costrizione esterna e *officium* l'esigenza interiore, a *Doctr.* IV, XII 28; *Acad.* II 3, 4; *Mor. eccl.* I 30, 63; *Ench.* 18.

56. *utilitatem et beneficentiam*: cfr. nota a III, X 42.

XIV, 2. *auctoritate*: soprattutto in polemica con i manichei Agostino

valorizza il concetto dell'autorità, per cui si crede sulla fede di una istituzione, nella fattispecie della Chiesa interprete della Scrittura (cfr. II, VIII 12 e nota a II, VIII 10-1; per *auctoritas* = Scrittura, cfr. *serm.* 2, 5; per *canonica auctoritas*, cfr. *Quaest. Dulc.* 3, 3; *Pecc. mer.* III 7, 14): autorità e ragione ci istruiscono; questa è preferibile a livello teorico, ma *auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor*: *Ord.* II 9, 26-7; *Quant. an.* 7, 12; *Util. cred.* 14-6 e *passim*. Nel nostro passo il ricorso all'autorità è opportuno per gli *indocti*, che qui sono coloro che non comprendono la relatività di certe costumanze umane. Ved. anche Lütke 1968, p. 157.

8. *somno stultitiae... sapientiae lucem*: la prima espressione è attestata altrove solo a *serm.* 10, 2; per l'altra cfr. *Civ.* XI 10; *Faust.* V 11; *Ench.* 95; *En. ps.* 29, 1, 6. La contrapposizione è attestata solo qui.

9. *nullam esse iustitiam*: Agostino intende riferirsi alla ben conosciuta affermazione sofistica della relatività di tutte le convenzioni e gli istituti umani. La problematica relativa a tale affermazione Agostino poteva conoscerla soprattutto per tramite ciceroniano: cfr., p. es., *Leg.* I 40-8. Sulla immutabilità delle regole della giustizia, cfr., p. es., *Trin.* XIV 15, 21; *83 Quaest.* 31; *serm.* 126, 4; Brezzi 1956, p. 203 sgg. <

14. *alii*: i mss. danno *alio* e *alii*. La seconda forma è quella che si legge usualmente nelle edizioni degli scritti agostiniani, ma ho il sospetto che il volgarismo *alio* sia stato sistematicamente trascurato o espunto da editori antichi e moderni. P. es., nella stessa citazione di *Tob.* 4, 16 che si legge in *serm.* 9, 15 e 16, per cui disponiamo della recente edizione di Lambot (*CCL* XLI), dall'apparato risulta che alcuni mss. danno *alio*. Dato che *Doctr.* è opera scritta con maggiore aderenza alle norme del latino "classico" che non i *sermones*, anch'io qui preferisco *alii*, ma il dubbio sussiste e va rilevato.

15. *sententia*: la stessa spiegazione di *Tob.* 4, 16 ricorre molto più dettagliata, anche qui con ricorso alla correlazione *flagitium/facinus* (cfr. III, X 16), a *serm.* 9, 15. Più generico *En. ps.* 35, 1.

XV, 1. *tyrannide... regnat*: cfr. la stessa contrapposizione a *ep.* 204, 2.

3-4. *regula huiusmodi*: l'uso del termine *regula* ribadisce il valore normativo del criterio dell'amore come garanzia della retta interpretazione della Scrittura: ogni interpretazione figurata, cioè – secondo la distinzione di III, XI 17 – non necessariamente allegorica ma anche soltanto traslata (metaforica), deve uniformarsi a tale criterio; e se l'interpretazione letterale è in accordo con esso, non va ricercata, nel passo in questione, significazione figurata. L'esemplificazione che segue illustra questa regola; ma nella pratica omiletica Agostino ha abbondantemente contravvenuto al secondo punto della dichiarazione: basti por mente all'estesa allegorizzazione degli episodi evangelici (p. es., la Samaritana simbolo della Chiesa [*Tr. Io.* 15, 10]). A proposito <

delle tre risurrezioni di morti operate da Gesù che leggiamo nei Vangeli, egli osserva: *Domini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. Si ergo signa sunt, praeter id quod mira sunt, aliquid profecto significant* («i fatti del Signore non sono soltanto fatti ma anche segni. E se sono segni, certo oltre che essere meravigliosi significano qualcosa»: *Tr. Io.* 49, 2).

XVI, 7. *figura est*: sul valore figurale, cioè sacramentale, del mangiare e bere la carne e il sangue del Signore, in riferimento a *Ev. Io.* 6, 53, cfr., p. es., *Tr. Io.* 26, 18 *Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christum manere et illum manentem in se habere* («Mangiare quel cibo e bere quella bevanda significa essere in Cristo e averlo in noi»). Sulla dottrina eucaristica in Agostino, cfr. G. Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez Saint Augustin*, Paris 1930; W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg 1966.

7-8. *passioni... communicandum*: espressione senza altro riscontro in Agostino.

12. *carbones ignis*: il valore figurato dell'espressione è ovvio, ma il significato immediato, volontà di nuocere all'avversario, è esclusa dal precetto evangelico (*Ev. Matth.* 5, 44) che comanda di amare i propri nemici – osserva Agostino a *Prop. Rom.* 71, dove discute più in dettaglio questo passo –: *Quapropter intellegendum est ad hoc dictum esse, ut eum qui nos laeserit provocemus ad paenitentiam facti sui, cum ei nos benefacimus. Isti enim carbones ignis ad exustionem, id est contribulationem spiritus valent, qui est quasi caput animae, in qua exuritur omnis malitia cum homo in melius per paenitentiam commutatur* («Perciò bisogna intendere nel senso che colui che ci ha offeso lo dobbiamo spingere a pentirsi della sua azione facendogli del bene. Questi sono i carboni che valgono a bruciare, cioè a tribolare lo spirito, che è – per così dire – il capo dell'anima, nella quale si consuma ogni malvagità quando l'uomo cambia in meglio grazie alla penitenza»).

20. *utilitatem*: cfr. nota a III, X 42.

22. *id est, perimat*: qui Agostino interpreta le parole di Gesù non secondo il senso immediato, ma sovvertendolo, come se dicessero: se ami la tua anima veramente, cioè secondo il precetto cristiano, la devi perdere, cioè devi rinunciare all'attuale modo di vita non consono a tale precetto. Altrove egli dà due possibili interpretazioni delle parole evangeliche, di cui la prima concorda in parte con questa e l'altra è quella più ovvia: *Quod duobus modis intellegi potest... Si amas, perde: si cupis vitam tenere in Christo, noli mortem timere pro Christo. Item alio modo... noli amare, ne perdas: noli amare in hac vita, ne perdas in aeterna vita* («Possiamo interpretare in due modi... Se ami la tua anima, perdila: cioè, se desideri ottenere la vita in Cristo, non temere la morte per Cristo. In altro modo... Non amarla, per non per-

derla: non amarla in questa vita, per non perderla nella vita eterna») (*Tr. Io.* 51, 10; ved. anche *serm.* 331, 1).

27-8. *pro peccato*: la stessa interpretazione di *Eccli.* 12, 4 ricorre, molto più dettagliata e fondata sulla distinzione tra peccatore da salvare e peccato da respingere, in *serm.* 164A, dedicato interamente all'interpretazione di questo passo, al fine di escluderne l'interpretazione letterale, moralmente inaccettabile per il cristiano. Ved. anche *En. ps.* 102, 13.

XVII, 2. *spiritalis vitae*: la stessa espressione ricorre, p.es., a *Cat. rud.* 23, 42; *de mend.* 15, 28; *Op. mon.* 9, 10. Mi pare invece che non trovi riscontro in Agostino l'espressione *gradus spiritalis vitae*. Quanto al concetto qui espresso, erano stati gli alessandrini a collegare i diversi modi d'interpretare il testo sacro ai gradi di perfezione dei diversi cristiani, e Origene aveva teorizzato la connessione cristiani semplici-interpretazione letterale/cristiani perfetti-interpretazione spirituale (*de principiis* IV 2, 4; *Series in Matthaeum* 27). Il modo con cui si esprime nel nostro passo Agostino non dimostra grande entusiasmo per questa simmetria, ma egli sa che ci sono cristiani che l'apprezzano e ne tiene conto. A *Cat. rud.* 9, 13 egli osserva che chi è dotato di formazione retorica è portato ad apprezzare di più l'interpretazione allegorica delle Scritture. <

4. *se castravit*: per il riferimento a *Ev. Matth.* 19, 21 e la sua interpretazione, in modo da affermare la tradizionale convinzione cristiana che privilegiava la condizione celibataria rispetto a quella coniugale, cfr. *Virg.* 24, 24; 36, 37; *Con. adult.* II 18, 19.

9. *Trade filiam*: non mi pare che Agostino si sia mai occupato della possibile interpretazione traslata di questo passo. L'averlo prescelto per lo *Speculum* (*PL* XXXIV, col. 954), data la finalità moralistica con cui è stata operata la selezione dei passi qui raccolti, fa ritenere che egli ne considerasse soprattutto il significato letterale. *grande opus*: alcuni mss. hanno *magnum* invece di *grande*. Va però rilevato che l'unica altra citazione agostiniana di *Eccli.* 7, 27 (*Speculum* [*PL* XXXIV, col. 954]) reca *grande*. L'espressione *grande opus*, riferita a opere letterarie, ricorre anche a *Retr.* II 7. 43.

11-2. *alia... alia*: il concetto qui espresso, che i precetti della Scrittura a volte vanno applicati non in modo generalizzato e uniforme ma in modo specifico e adattato a determinate categorie di persone, pertiene, in sostanza, allo stesso ordine d'idee per cui, a *Cat. rud.* 8, 12, Agostino propone catechesi diverse, adattate ai diversi livelli culturali dei catecumeni. <

XVIII, 1-2. *in scripturis veteribus*: con questa espressione Agostino designa a volte l'Antico Testamento: *Exp. Gal.* 58; *Adim.* 6; *Tr. Io.* 9, 5; *serm.* 74, 5, ecc.

3. *proprie*: dopo aver presentato il caso di chi interpreta allegoricamente la Scrittura per favorire la propria tendenza celibataria, Agostino passa all'estremo opposto, prospettando il caso di chi, intendendo alla lettera episodi dei libri dell'Antico Testamento che potevano far pensare a eccessi sessuali dei patriarchi e di altri personaggi importanti, ne vuole trasferire la liceità a suo personale vantaggio. A questa distorsione ermeneutica Agostino oppone il criterio regolativo dell'amore (cfr. I, XXXVI 41; III, X 16), combinato con quello della relatività di certi usi e istituti umani (cfr. III, X 15): tale combinazione esclude che si possano trasferire al giorno d'oggi usanze che erano state lecite in un remoto passato. <

6. *satellitium*: per altre occorrenze di questo termine non usuale, cfr., p. es., *Conf.* VI, XV 25; *Tr. Io.* 41, 12; *En. ps.* 82, 8.

8. *spei bonae homines*: Agostino fa uso dell'espressione *bona spes* (*ep.* 27, 3; *serm.* 70, 3) soprattutto con significato attributivo, come nel nostro caso: *homo bonae spei* (*Bapt.* VI 25, 47; *Ench.* 118), *fidelis bonae spei* (*Tr. Io.* 45, 11; *Cons. ev.* IV 10, 20), *christianus bonae spei* (*Fid. op.* 7, 10; *Parm.* III 2, 15; *serm.* 181, 8).

12. *multis uxoribus*: sulla base del criterio ermeneutico sopra ricordato Agostino esamina il punto del contenzioso antimanicheo che più gli sta a cuore, quello della poligamia dei patriarchi (cfr. *Faust.* XXII 5). Egli applica il criterio dell'amore forte dell'*a priori* della santità dei patriarchi, e perciò afferma che quella consuetudine non era invalsa per soddisfacimento della libidine ma per l'esigenza di avere più figli (si veda anche *Faust.* XXII 50; *Bon. con.* 25, 33; *Civ.* XVI 38; *Nupt. conc.* II 9, 10; *serm.* 51, 25; sull'esigenza di generare figli per popolare la terra, cfr. anche Tertulliano, *de monogamia* 7, 4; *ad uxorem* 5, 1). Il tema permette ad Agostino di ribadire il fulcro della tradizionale etica sessuale cristiana, il quale afferma il principio che il matrimonio mira all'esigenza della procreazione e non al soddisfacimento del piacere (questo concetto è ribadito qui sotto con la ripresa di *frui-uti*: del matrimonio si deve usare, non godere). A questo argomento, toccato nei contesti più diversi, Agostino ha dedicato *ex professo* il trattato *de bono coniugali*. In argomento cfr. anche Alici 1989, p. 249. <

17. *inferiorisque gradus*: cfr. la stessa espressione a *Tr. Io.* 6, 8. La tradizionale concezione cristiana della superiorità dello stato celibatario su quello coniugale viene ribadita da Agostino nel *de sancta virginitate*, composto subito dopo e in connessione col *de bono coniugali* (401 circa).

23-4. *non mittendi*: cfr. la stessa espressione di *Eccl.* 3, 5, interpretata nello stesso modo, a *Vid.* 8, 11 *in eo saeculi fine vivis quo iam tempus est non mittendi lapides sed colligendi, non amplectendi sed continendi ab amplexu* («Tu vivi in questa fine del tempo del mondo, in cui non è più tempo di scagliare pietre ma di raccoglierle, non di ab- <

bracciare ma di astenersi dall'abbraccio»). In sostanza Agostino intende *mittendi* come sinonimo di *amplectendi* e argomenta: nei tempi antichi la procreazione era una necessità, ma ora questa esigenza non sussiste più perché il tempo è già vicino alla fine e perciò è molto meglio vivere nell'astinenza sessuale. Il consiglio rivolto alla vedova per distoglierla dalle seconde nozze Agostino non dubita che i patriarchi lo avrebbero messo in pratica se fossero vissuti nei tempi cristiani e non tanto tempo prima.

29. *Benedictus es*: lo stesso passo di *Tobia* ricorre anche nella polemica contro Fausto (*Faust.* XXII 35), ma al fine di chiarire che *soror* qui non significa sorella ma generica consanguinea.

XIX-XXI, 2. *non solum*: sul divieto di usare del matrimonio fuori dell'uso naturale finalizzato alla procreazione, cfr. *Bon. con.* 11, 12 *Iste* (scil. *usus*) *qui est contra naturam* (scil. *ultra propagandi necessitatem*) *execrabiliter fit in meretrice sed exsecrabilius in uxore* («Questo uso del matrimonio, che è contro natura, esecrando quando lo si pratica con una prostituta, lo è ancora di più quando lo si pratica con la moglie»).

4. *humanioris*: la lezione *humaniores* di alcuni mss., corretta in *humanioris*, si fa preferire a *inhumaniores* e *immaniores*, variamente attestate, perché chiaramente *difficilior*. Proprio perché non si è capito che qui *humanior* ha significato negativo, si è tentato di correggere il testo. Per la forma comparativa di *humanus* in accezione negativa, cfr. *Lib. arb.* III 21, 62; *Util. cred.* 3, 7.

10. *Sed isti*: la critica che qui Agostino muove alla fatuità e alla vanagloria di chi egli prima aveva biasimato per la dissolutezza quadra ben poco col filo del discorso e di fatto rappresenta una breve e inutile digressione. Possiamo supporre che, pur esternando la sua critica in modo quanto mai generalizzante, Agostino abbia sempre di mira i manichei, la cui vanità e superbia egli biasima più volte: cfr. *Faust.* V 7. 8. 11; XXII 106; *Conf.* III, VI 10. <

16. *etiam*: sulla base della distinzione e gradazione che Agostino ha fissato tra *flagitium* e *facinus* (cfr. III, X 16 e nota a III, X 36-7), il *facinus* si presenta più grave, ed *etiam* rileva questa maggiore gravità.

19. *apostolos*: dato il valore paradigmatico, in senso dottrinale e morale, che assunse subito per i cristiani l'età delle origini, è quanto mai naturale questo ricorso di Agostino agli apostoli come a modello di santità: cfr. anche *Parm.* I 3, 5; *Gaud.* II 8, 9; *En. ps.* 75, 8; *Tr. Io.* 7, 23; 66, 2; *ep.* 180, 4; *serm.* 154, 10.

20-1. *suspicerentur... despicerentur*: cfr., per lo stesso accostamento di termini, meno frequente di quanto si possa immaginare, Cicerone, *Off.* II 36. Per Agostino si veda *serm.* 306 C, 5.

28. *Et ideo*: quest'altra osservazione gratuita di Agostino ha solo la funzione di introdurre l'esempio successivo, di Davide e Assalonne.

31. *David*: tra i personaggi veterotestamentari messi in cattiva luce da Fausto c'era anche Davide, a causa dell'adulterio con Betsabea e dell'uccisione del di lei marito Uria, secondo il racconto di 2 *Reg.* 11-2 (*Faust.* XXII 5). Agostino tratterà qui di quest'accusa solo dopo aver presentato Davide nel modo più favorevole, ricordandone la condotta generosa e mite nei confronti del figlio Assalonne, tanto a lui ostile: la stessa linea difensiva ricorre, con maggiore ampiezza e più documentata, a *Faust.* XXII 66. Su Davide e Assalonne cfr. anche *En. ps.* 142, 2; a *En. ps.* 3, 1 Davide è figura di Cristo e Assalonne figura di Giuda. <

36. *ut edomito*: sul dramma Davide/Assalonne 2 *Reg.* 18, 5. 33 sgg. dice soltanto che, prima della battaglia, il re dette disposizione di risparmiare il figlio ribelle e che ne pianse la morte: le edificanti motivazioni di tale atteggiamento, che leggiamo nel nostro passo, sono chiosa di Agostino (cfr. anche *En. ps.* 3, 1). Per dar loro credibilità, egli propone il contrasto tra il dolore del re per la morte di Assalonne e il suo atteggiamento di distacco alla notizia della morte del figlio natogli dall'adulterio con Betsabea (2 *Reg.* 12, 20). Il confronto è arbitrario e forzato, e non soltanto in *laetatus est.* <

45. *per prophetam*: il fatto che Davide fosse stato accusato da un profeta indica l'eccezionalità dell'avvenimento: Agostino *pour cause* confonde poligamia e adulterio, le cui responsabilità erano ben diverse, e sorvola anche sull'uccisione di Uria.

47. *de paupere*: la parabola raccontata in 2 *Reg.* 12 è riportata da Agostino anche a *En. ps.* 50, 8, ma senza rilievo dei dettagli e ricordando soltanto il pentimento del re dopo che il profeta Nathan gli ebbe rinfacciato il suo peccato.

50. *occidi eum iussit*: il racconto di 2 *Reg.* 12 dice che Davide definì il ricco *filius mortis*, non che avesse comandato di ucciderlo. A *En. ps.* 50, 8 Agostino fa dire a Davide che il ricco era degno di morte. <

54-5. *de marito autem*: questa precisazione di Agostino è esatta nella forma ma non nella sostanza, perché Nathan omette nel racconto della parabola il riferimento al delitto di Davide soltanto per ricordarglielo subito dopo in modo da rilevarne maggiormente colpa e responsabilità (2 *Reg.* 12, 9), così che Davide si pente non solo dell'adulterio ma anche dell'omicidio. Del resto, l'argomentare di Agostino teso a dimostrare moderazione e temperanza di Davide è tutto forzato fin quasi al grottesco (si veda ancora, l. 60 sgg., in questo senso l'argomento dell'*hospes* assunto a simbolo della transitorietà della libidine del re). Per capire le ragioni di questo comportamento di aperto favore nei confronti di Davide, che è quanto mai tradizionale nell'esegesi patristica (basti ricordare il *de apologia prophetae David* di Ambrogio), si tenga presente che per i cristiani Davide non era stato soltanto il grande re di Israele da cui sarebbe disceso il Messia, ma a partire dal II secolo (cfr. Melitone, *de pascha* 434. 504; Ireneo, <

adversus haereses IV 27, 1) fu considerato addirittura prefigurazione simbolica di Gesù: tra gli innumerevoli passi di Agostino in proposito, basti ricordare, oltre al già citato *En. ps.* 3, 1, *En. ps.* 33, 4; 54, 3; 96, 2; 131, 1; 142, 1.

55-6. *de ipso paupere... occiso*: mentre Davide, oltre a prendersi < Betsabea, ne aveva anche fatto uccidere il marito, nel racconto di 2 *Reg.* 12 il ricco prende al povero la pecora ma non lo fa uccidere: Agostino, tradito dalla memoria, è stato tratto in errore dal rapporto istituito dal profeta tra Davide e il ricco e ne ha assimilato tra loro i comportamenti più di quanto quello avesse fatto.

65. *Salomone*: Fausto ricorda, come esempio di libidine, anche le < trecento mogli e le settecento concubine di Salomone (*Faust.* XXII 5). Agostino non si preoccupa di difendere il re, perché il suo atteggiamento nei suoi confronti, anche in questo conforme alla tradizione (cfr., p. es., Ireneo, *adversus haereses* IV 27, 1), è ben diverso dal favore manifestato riguardo a Davide. Infatti egli, se da una parte, come fa qui, ne rileva la sapienza (*Gen. litt.* XII 15, 31) e lo considera prefigurazione di Cristo (*En. ps.* 126, 2), dall'altra ne biasima le intemperanze sessuali che lo avevano portato all'idolatria (*Gen. litt.* XI 42, 59; *En. ps.* 126, 1): *secundae res... magis huic obfuerunt quam profuit ipsa sapientia* («la buona fortuna... gli fu di danno più di quanto gli fosse stato di vantaggio la stessa sapienza»: *Civ.* XVII 20).

68-9. *amore spiritali... carnali*: sono correnti in Agostino le espressioni *amor spiritalis* e *amor carnalis* (cfr., p. es., *Petil.* II 104, 239; *Ag. chr.* 22, 24; 29, 31; *En. ps.* 8, 1; 55, 15; 103, 1, 13; *Tr. Io.* 123, 4; *ep.* 69, 2), ma mi pare che solo qui le riscontriamo in diretta opposizione.

XXII-XXIII, 1. *Ergo*: in questo capitolo e nel successivo Agostino sin- < tetizza quanto ha osservato fin qui sulla possibilità di interpretare passi della Scrittura in modo o letterale o figurato o letterale e figurato insieme. Data ormai per scontata la larga presenza di espressioni da intendere in senso figurato, qui Agostino rileva soprattutto le cautele necessarie nell'interpretazione letterale di passi moralmente discutibili, prima riproponendo il criterio della relatività di certe usanze e istituti umani e poi insinuando il valore paradigmatico anche in senso negativo di certi personaggi biblici. *omnia vel paene omnia*: sulla base di questa dichiarazione di portata generale circa i fatti (*gesta*) dell'Antico Testamento vanno considerate le precedenti affermazioni di Agostino sui limiti del senso figurato nella Scrittura (III, X 14; XV 23), sopravvalutate da certi studiosi moderni.

3. *sed etiam figurate*: più chiaramente di quanto non abbia fatto finora, qui Agostino afferma che senso proprio e senso figurato nell'interpretazione della Scrittura spesso non si escludono, ma si integrano mediante un'interpretazione a due livelli: storicamente Da-

vide è il re d'Israele, in senso figurato è Cristo: cfr. Introduzione, p. XXVII.

8. *officiose*: cfr. nota a IV, XVI 42.

15. *cavendas... flenda*: sul valore paradigmatico delle *tempestates* e dei *naufragia* dei grandi personaggi dell'Antico Testamento, cfr. anche *En. ps.* 47, 9; 50, 3.

17. *sententia... tremenda: Utile est quippe omnibus vel paene omnibus propter humilitatem saluberrimam, ut quales futuri sint scire non possint. Ad hoc dicitur: «Qui videtur stare, videat ne cadat»* («È utile a tutti o a quasi tutti, perché favorisce una salutare umiltà, non poter conoscere la nostra sorte futura. Per questo ci viene detto "Chi sembra stare in piedi, stia attento a non cadere"») (*ep.* 217, 14; si veda anche *Civ.* XX 10; *En. ps.* 41, 12; 106, 14). La concezione, professata da Agostino, di un rigido predestinazionismo, per cui nessuno può prevedere quale sarà il giudizio finale di Dio su di lui e perciò la sua sorte definitiva, lo rendeva molto sensibile a queste parole di Paolo: cfr. *Praed.* 11, 21; *Pers.* 8, 19; 11, 25; 13, 33. <

20. *Deus superbis*: passo scritturistico caro ad Agostino, come tutti quelli che esaltano l'umiltà: cfr., p. es., *Conf.* I, 1 1; X, XXXVI 59; *Civ.* I, praef.; XI 33; XVII 4; *Tr. Io.* 54, 1; *En. ps.* 18, 1, 8; 18, 2, 15; 85, 3; 130, 14.

XXIV-XXVI, 1-2. *propria sit an figurata*: finora Agostino ha indicato il modo di accertare se nella Scrittura una data espressione sia addotta in senso letterale o figurato, e questa egli considera la maggiore difficoltà: ora spiega in che modo si possa mettere in chiaro, a partire dalla lettera del testo e avendo presente il precetto della *gemina caritas*, il significato del senso figurato. <

9. *a similibus rebus*: a II, XXV 38 Agostino ha spiegato che tra il *signum* e la *res* da questo indicata c'è un rapporto di somiglianza. Qui abbiamo un'applicazione di questo concetto, in quanto l'espressione adoperata in senso figurato richiama, secondo la lettera del testo, la *res* simbolicamente indicata per una qualche somiglianza o generica affinità, come spiega l'esempio del fermento addotto subito dopo: in esso infatti l'idea di crescita, sviluppo, in senso sia positivo sia negativo, collega i significati letterale e traslato del termine. Su questo cfr. anche Pépin 1976, p. 45. <

10. *vicinitate*: Agostino fa uso di *vicinitas* per indicare contiguità sia locale sia concettuale: cfr., p. es., *Doctr.* II, XII 17; *duab. an.* 13, 20; *Civ.* XV 16; *Sec.* 20; *Dial.* 6. Nel nostro passo dovrebbe trattarsi di affinità concettuale.

13-5. *in vituperatione... in laude*: di fatto Agostino, sulla traccia di Paolo che usa *fermentum* sempre in accezione negativa (*Ep. Gal.* 5, 9; *1 Ep. Cor.* 5, 6. 7. 8), fa uso del termine molto più in questo senso, soprattutto in polemica con i donatisti: cfr., p. es., *Parm.* II 22, 42;

III 2, 5; *Un. bapt.* 14, 24; *Conf.* VIII, 1 1; *En. ps.* 39, 13; *ep.* 108, 16; *serm.* 91, 5. In accezione positiva, con riferimento a *Ev. Luc.* 13, 21, cfr. *Quaest. ev.* I 12; *En. ps.* 101, 2, 11; *Tr. Io.* 9, 17 (il fermento simboleggia l'amore, il Vangelo).

17. *fermentaretur*: da *Retr.* II 4 apprendiamo che a questo punto Agostino aveva interrotto la dettatura di *Doctr.* per riprenderla e completarla circa trent'anni dopo. Sul motivo che avrebbe indotto Agostino a lasciare in tronco l'opera già così avanzata, cfr. Introduzione, p. IX sgg.

18. *Huius igitur*: a partire da qui Agostino riprende e sviluppa il criterio, tipicamente alessandrino, della polivalenza dei simboli, per cui, in relazione a contesti diversi, lo stesso simbolo assumeva valenza positiva o negativa. Per noi la prima attestazione di questa norma è in Origene, *Homiliae in Ezechielem* 11, 3. Agostino approfondisce il concetto distinguendo, nell'uso dello stesso simbolo, valenze opposte e valenze diverse. <

23. *Vicit leo*: lo stesso esempio è in Origene, *Homiliae in Ezechielem* 11, 3 e anche quello successivo del serpente. Per il duplice valore del leone in Agostino, sulla base degli stessi esempi biblici, cfr. anche *serm.* 73, 2 *Ergo et ille leo et ille leo: ille leo propter fortitudinem, ille leo propter feritatem; ille leo ad vincendum, ille leo ad nocendum* («Leone l'uno leone l'altro: questo per la fortezza, quello per la ferocia; questo per vincere, quello per nuocere»); si veda ancora *c. mend.* 10, 24; *serm.* 210, 5; 263, 1.

26-7. *«Astuti ut serpentes»*: a *serm.* 64, 3 e 64A, 2 Agostino spiega in senso positivo l'astuzia del serpente, richiamandone le abitudini già illustrate a *Doctr.* II, XVI 24. A *ep.* 167, 6 chiarisce che *astutia* può avere valore, oltre che negativo, anche positivo. Per il duplice valore del serpente (Cristo e diavolo), con riferimento al serpente di bronzo (cfr. nota a II, XVI 23), si veda *En. ps.* 73, 5 *Quid est intuendo serpentem sanari a serpente? Credendo in mortuum sanari a morte* («Che significa essere risanato dal morso del serpente guardando il serpente? Essere risanato dalla morte credendo in colui che è morto»); cfr. ancora *Adim.* 21; *Tr. Io.* 12, 11; *serm.* 163, 8. <

29. *Panes occultos*: la donna che a *Prov.* 9, 17 pronuncia queste oscure parole è da Agostino assunta a simbolo della vanità degli empi che promettono di elargire la verità di cui sono privi: *Tr. Io.* 97, 2. 4; cfr. anche *Conf.* III, VI 11. <

35-6. *iram Dei... gratiam scripturarum*: delle due interpretazioni qui abbozzate, a *En. ps.* 74, 11-2, in cui il passo del salmo viene lungamente spiegato, Agostino, rilevandone l'oscurità (vi si parla di vino che è insieme puro e mescolato), propone e sviluppa soltanto la seconda.

42. *in Apocalypsi*: cfr. *Apoc.* 17, 15 «E (l'angelo) mi disse: "Le acque che hai visto, dove siede la prostituta, sono nazioni popoli e lin- <

gue"». Per la stessa simbologia, cfr. *En. ps.* 76, 18; 80, 11; *Tr. Io.* 17, 2; *ep.* 187, 38; ved. già Origene, *in Canticum* II, p. 166 Baehrens.

43. *Flumina*: tra gli innumerevoli riscontri, cfr. *Tr. Io.* 32, 2; *Tr. Io. ep.* 6, 11; *En. ps.* 45, 8; 64, 14; 141, 5.

49-50. *apertius... obscuris*: il tradizionale criterio di interpretare i luoghi oscuri della Scrittura sulla scorta dei più chiari di significato affine, proposto genericamente a II, IX 14 (cfr. note a II, VI 41-2; IX 4), viene qui ristretto alla ricerca dell'esatto senso figurato. Ved. anche, per esemplificazione, Marrou 1958[4], p. 444 sg.

51. *scutum*: lo scudo di *Ps.* 34, 2, privo di specificazione, ha significato figurato soltanto generico = protezione. Per puntualizzare di che protezione si tratti, Agostino prende a riscontro lo scudo di *Ps.* 5, 13 = protezione che viene dalla volontà di Dio, ed estende questo significato allo scudo di *Ps.* 34, 1, 2. Lo stesso accostamento, meglio dettagliato, leggiamo a *En. ps.* 34, 12.

56. *scutum fidei*: a *En. ps.* 34, 1, 2 riscontriamo anche questo richiamo a *Ep. Eph.* 6, 16, e la successiva chiarificazione che le varie armi difensive hanno, in senso figurato, significato analogo; ma qui Agostino precisa: *Ergo ipsa fides et lorica potest esse et scutum: scutum est quia tela inimicorum excipit et repellit; lorica est quia interiora tua tranfigi non sinit* («Perciò la fede può essere insieme corazza e scudo: è scudo in quanto intercetta e respinge i dardi dei nemici, è corazza in quanto non permette che le tue viscere vengano colpite»).

XXVII-XXVIII, 1. *ex eisdem... verbis*: Agostino ha presente gli esempi addotti nei capitoli XXIV-XXVI, e generalizza il caso: dato che le stesse parole possono essere adoperate in luoghi diversi della Scrittura con significati diversi, ne risulta difficoltà d'interpretazione, con possibilità d'interpretazioni diverse per una stessa parola.

2. *duo vel plura*: la convinzione che la Scrittura presenti più significati di carattere spirituale era fondamento dell'esegesi alessandrina, codificato da Origene, *de principiis* IV 4, 2. 5. Cromazio di Aquileia, coevo di Agostino, lo volgarizza nell'espressione *multiplex est sensus spiritalis* (*Tractatus in Matthaeum* 43, 6; *serm.* 19, 4): per dettagli cfr. Simonetti 1985, pp. 78 sgg.; 282. Dato questo referente storico, alla questione se Agostino in questo passo abbia prospettato anche la possibilità di più significati letterali (cfr. per dettagli e bibliografia Marrou 1958[4], p. 485; Mayer 1974[a], p. 332 sg.), sembra doversi dare risposta negativa: Agostino ha in mente solo il senso figurato della Scrittura. Il suo atteggiamento, raffrontato con quello di Origene e altri alessandrini, presenta una certa peculiarità: Origene distingue sensi spirituali diversi per uno stesso passo, tutti validi nel senso che tutti corrispondono all'intenzione dell'autore sacro; invece Agostino pensa che l'autore sacro abbia voluto esprimere in forma coperta, per mezzo dell'espressione figurata, un preciso significato, cui si possono <

anche aggiungere (o sostituire) quelli proposti dagli esegeti: ved. anche *Civ.* XI 19; *Conf.* XIII, XXIV 36; *Gen. litt.* I 18, 37 sgg. Ma dopo egli precisa che la pluralità di significati figurati può essere stata voluta dallo Spirito santo, ispiratore dell'agiografo (cfr. anche *Conf.* XII, XXVI 36 – XXVII 37): in questo senso egli ripropone più fedelmente la posizione alessandrina. Su tutto ciò cfr. anche Introduzione, p. XXIX sg.; De Margerie 1983, p. 70.

8-9. *fidei rectae non refragatur*: la pluralità di interpretazioni è accettabile solo nei limiti in cui esse non contrastino con la retta fede: sui pericoli di un'interpretazione perversa, cfr. *En. ps.* 48, 1, 1; *Fid. op.* 4, 5.

15. *largius et uberius*: la pluralità di interpretazioni figurate che si possono dare di uno stesso passo biblico corrispondono alla fecondità della parola divina, che una data interpretazione umana non può esaurire: cfr. Origene, *in Matthaeum* XIV 6; *Homiliae in Exodum* 1, 1; Bori 1987.

20. *ratione reddita*: l'interpretazione figurata della Scrittura fondata sulle sole forze della ragione è ineludibile allorché il confronto della Scrittura con la Scrittura non dà risultati, ma per Agostino è indubbio che il risultato resta precario. A *Gen. litt.* II 5, 9 egli rileva la superiorità della Scrittura sulla capacità della ragione.

23-4. *opacatas*: si veda lo stesso, non usuale, termine (*opacitas*), in riferimento alla Scrittura, in contesto per qualche verso affine a questo, a *Mor. eccl.* I 7, 11.

XXIX, 1. *Sciant autem*: inizia qui una breve sezione (XXIX 40-1) in cui Agostino presenta alcuni tropi (figure retoriche) il cui uso si riscontra nel testo biblico. Come egli stesso avverte, non vuole essere una trattazione specifica, ma soltanto un breve cenno. La sua collocazione a questo punto del discorso globale si spiega in quanto l'uso dei tropi è componente essenziale del linguaggio figurato, di cui Agostino si è occupato e continuerà a occuparsi sulla traccia di Ticonio. I pochi cenni che qui egli espone sull'argomento in complesso ricalcano fedelmente le usuali definizioni dei grammatici, come evidenziano i riscontri di dettaglio che presenteremo nelle note che seguono. <

2. *tropos*: eccone una definizione tradizionale (Carisio): *Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem, decoris aut necessitatis aut cultus gratia* («Il tropo è un'espressione trasferita dal significato proprio a uno improprio che gli è simile, per bellezza o necessità o pratica») (Keil I 1857, p. 272). Qui e sotto Agostino designa i tropi con i termini greci, uniformandosi anche in questo alla tradizione grammaticale latina, che non aveva dato seguito all'iniziativa ciceroniana di designarli con termini latini: cfr. Comeau 1930[a], p. 16 sg.; Francey 1920, p. 37. Per il termine *tropus* in Agostino, cfr. anche *Civ.* XVI 21; *Trin.* XV 9, 15. <

3. *multiplicius atque copiosius*: l'osservazione di Agostino si spiega in quanto l'uso dei tropi era considerato componente essenziale del bello scrivere, e l'opinione comune che si aveva delle Sacre Scritture, tra le persone colte soprattutto in occidente, ne rilevava invece la forma incolta rispetto ai canoni della prosa classica. Questo, che considera pregiudizio, Agostino mira a rimuovere, anticipando la presa di posizione del libro IV. Si abbia comunque presente che l'uso che la prosa biblica fa dei tropi non era affatto sfuggito agli esegeti di scuola sia alessandrina sia antiochena, che nei loro commentari li rilevano adeguatamente: cfr. B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, p. 202 sgg.; Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese*, Köln-Bonn 1974, p. 109 sgg.

9-10. *in secundo libro*: cfr. II, XI 16.

12. *signa*: questo termine, che sappiamo distintivo di tutto il discorso di *Doctr.* e di cui Agostino qui fa uso per rilevare la continuità del discorso su *signum* = *verbum* (lettere parole tropi sono tutti segni), costituisce una nota originale in una definizione di *littera* di tono tradizionale; cfr. Mario Vittorino: *Littera est vox simplex una figura notabilis... vox simplex quare? Ideo quia eius vocis quae* ἔναρθρος *a Graecis dicta est sub significationem aliquam venit ideoque a nonnullis nota vocis articulatae dicta est* («La lettera è un suono semplice, che si rappresenta con un solo tratto... Perché suono semplice? Perché ricade sotto il significato del suono che i Greci hanno definito articolato e perciò alcuni la definiscono nota di suono articolato»: Keil VI 1874, p. 5).

15-6. *allegoria aenigma parabola*: effettivamente enigma e parabola sono attestati più di una volta nella Scrittura. Gli esegeti cristiani fecero attenzione soprattutto a *Prov.* 1, 6 *animadvertet* (scil. *sapiens*) *parabolam et interpretationem, verba sapientum et aenigmata eorum*; ved. anche 3 *Reg.* 10. 1; *Ps.* 48, 5; *Prov.* 1, 1; 26, 7; *Ez.* 17, 2; *Ev. Matth.* 13, 26; 24, 32; 1 *Ep. Cor.* 13, 12. Invece allegoria non trova riscontro nella Scrittura, se non nella forma verbale ἀλληγορούμενα di *Ep. Gal.* 4, 24, che Agostino legge in traduzione latina *in allegoria* (cfr., p. es., *Trin.* XV 9, 15). Si tenga altresì presente che la parabola scritturistica non corrisponde esattamente alla parabola della tradizione retorica greca: quella è un breve racconto a valenza figurata – si pensi alle parabole evangeliche –, mentre questa è una comparazione (Keil II 1855, p. 277 *parabole est rerum aut administrationum* (= funzioni) *genere dissimilium comparatio*). È evidente che Agostino ha qui in mente soprattutto la parabola evangelica. Quanto a enigma e allegoria, cfr. anche III, XI 17 e nota a III, XI 17-20. <

16-7. *liberali... arte*: cfr. II, XL 60 e nota a II, XL 15.

19. *sic floreas*: *florere* aveva allargato il suo significato dal senso proprio ("essere in fiore") a quello metaforico di stare in condizione

di benessere. Perciò il senso dell'espressione latina è «sta', stammi bene».

20. *metaphora*: è il principale tra i tropi, e il termine veniva considerato *tout court* anche come equivalente di tropo (cfr. nota a III, XXXVII 25). Infatti Carisio dà di metafora la stessa definizione di tropo da noi riportata qui sopra, e dopo aver enumerato i dodici tropi, di cui la metafora è il primo, osserva: *Horum* (scil. *troporum*) *omnium generalis est metaphora, ceteri eiusdem specie dividuntur* (Keil I 1857, p. 272). Il ragionamento che qui svolge Agostino, osservando che nel parlare corrente tutti fanno uso continuo di tropi, non pare molto centrato: è vero che la lingua si arricchisce continuamente di termini traslati, ma proprio perché essi diventano di uso comune, vengono a perdere, nella coscienza del parlante, la loro valenza figurata: nessuno, quando parla di una piscina, pensa ormai di far uso di un traslato, e lo stesso ovviamente avveniva già al tempo di Agostino. Invece il discorso più generale, nel quale egli ha inserito questa osservazione particolare, riguarda l'uso cosciente dei tropi da parte degli scrittori (nel nostro caso gli autori dei libri della Scrittura) con finalità letteraria, cioè per dare maggiore espressività e ricercatezza al proprio parlare. È chiaro che il ragionamento di Agostino è stato influenzato dalla tradizione grammaticale, come dimostrano gli esempi di cui egli fa uso in tutto questo passo: ma ai grammatici interessava presentare il tropo in sé, indipendentemente dall'uso che ne faceva il parlante, mentre la finalità di Agostino, come abbiamo visto, è diversa. Per *metaphora* in Agostino, cfr., tra le rare occorrenze (una decina), *Quaest. Hept.* II 158; *c. mend.* 10, 24 (*metaphora, hoc est de re propria ad rem propriam verbi alicuius usurpata translatio*); *Retr.* II 7. *piscinam*: lo stesso termine si riscontra a *Dial.* 6, come esempio di *abusio*, che è l'equivalente latino del greco catacresi: cfr. Pépin 1976, p. 46. Questo esempio di catacresi era tradizionale: *Piscina dicimus ubi pisces non sunt: usurpatio est alieni nominis* (Keil V 1868, p. 306).

22. *catachresis*: cfr. ancora Carisio: *Catachresis est dictio alienae rei necessario imposita. Haec a metaphora hoc differt, quod illa vocabulum habenti largitur, haec, quia non habet proprium, alieno utitur: ut parricida dicitur qui fratrem vel sororem occidit, cum sit ille proprie parricida qui patrem occidit* («La catacresi è un termine imposto per necessità a una cosa diversa. Differisce dalla metafora, perché questa viene applicata a una cosa che è definita da un suo termine, mentre la catacresi fa uso di un termine estraneo perché non c'è quello proprio. P. es., definiamo parricida chi uccide il fratello o la sorella, mentre in senso proprio parricida è chi uccide il padre»: Keil I 1857, p. 273). Il termine *catachresis* non si riscontra altra volta in Agostino; a *Dial.* 6, in occasione dell'esempio della piscina ne ricorre l'equivalente latino *abusio*, su cui cfr. *Doctr.* I, IV 4; IV, XVIII 35.

26. *ironia vel antiphrasis*: cfr. ancora Carisio: *ironia est oratio pronuntiationis gravitate in contrarium deducens sensum... Antiphrasis est dictio ex contrario significans. Haec ab ironia hoc differt, quod ironia adfectu mutat significationem; antiphrasis vero diversitatem rei nominat, ut bellum dicitur quod minime sit bellum, et lucus quod minime luceat* («L'ironia è un discorso fatto con serietà che significa l'opposto di ciò che dice... L'antifrasi è un'espressione che significa il contrario. Differisce dall'ironia perché questa inverte il significato solo mediante il modo di esprimersi, mentre l'antifrasi definisce una cosa diversa, come quando dice guerra quella che non è affatto guerra e *lucus* [bosco] quello che non è affatto lucente»: Keil I 1857, p. 276). In Agostino *antiphrasis* ricorre ancora a *c. mend.* 10, 24 (con l'esempio del *lucus*, come in Carisio); *ironia* a *Retr.* I 1, 4. Ironia e antifrasi in Agostino sono state studiate dettagliatamente da Marin 1985, p. 329 sgg. <

30. *lucus*: l'esempio, molto noto, si trova anche sia in *c. mend.* 10, 24 sia nel già citato passo di Carisio; ricorre anche a *Dial.* 6. Vale per questo esempio quanto abbiamo osservato sopra a proposito di piscina: il termine era invalso nell'uso e nessuno, quando lo pronunciava, avvertiva ormai di far uso di un'antifrasi.

39. *absurdus est*: a *Civ.* XVI 21 Agostino osserva che la promessa fatta da Dio ad Abramo, che la sua discendenza sarebbe stata numerosa come la sabbia del mare (*Gen.* 13, 16) interpretata alla lettera non si è realizzata, e va spiegata come un'iperbole, *quae* (scil. *locutio*) *utique tropica est, non propria*. L'osservazione e il modo di interpretare di Agostino sono ineccepibili: va comunque rilevato che gli esegeti di tendenza alessandrina erano soliti forzare al massimo le incongruenze, vere o presunte, del testo biblico, per farne scaturire l'interpretazione allegorica: e anche Agostino non si è astenuto dal far uso di questo criterio ermeneutico, tanto avversato dagli esegeti antiocheni.

XXX, 1. *Tychonius quidam*: comincia qui l'ultima parte del libro III di *Doctr.*, in cui Agostino sintetizza, con qualche correttivo, il contenuto del *Liber regularum* di Ticonio. Questi con tale opera aveva inteso fornire al lettore della Sacra Scrittura una serie di regole, o chiavi (sul cui esatto significato, cfr. Introduzione, p. XXV), che lo aiutassero a mettere in chiaro il significato figurato di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento per diversi motivi di non facile e univoca intelligenza. Nonostante l'autore fosse donatista, ancorché scismatico, Agostino ha ritenuto opportuno rifarsi a lui con tanta ampiezza, perché l'opera di Ticonio, la prima di ermeneutica biblica scritta in occidente, si prestava a integrare l'esposizione fin qui da lui svolta: egli infatti finora ha rilevato vari caratteri dell'interpretazione figurata e soprattutto ha messo in guardia nei confronti della polivalenza <

dei simboli e della presenza dei tropi, cioè ha guardato più a come evitare l'errore che non a come agevolare positivamente il lettore nella decifrazione dei simboli biblici. Proprio questo aiuto potevano fornire le regole di Ticonio, e non era facile fare di meglio: ecco perché Agostino le ha considerate adatta conclusione del suo discorso ermeneutico. Va rilevato che proprio la vasta utilizzazione che Agostino ha fatto in *Doctr.* dell'opera di Ticonio ha avvalorato in modo decisivo l'apprezzamento di essa in ambito cattolico, permettendone la conservazione, pur trattandosi di scritto di autore non cattolico. *Tychonius*: dottore donatista di grande ingegno (330-390 circa), fu espulso da questa comunità scismatica perché ne contestava la pretesa di rappresentare essa sola la Chiesa dei puri e dei martiri. Per un minimo d'informazione e relativa bibliografia, cfr. E. Romero Pose, *DPAC* II, col. 3447 sgg., s.v. *Ticonio*; per il rapporto Ticonio/Agostino in relazione a *Doctr.*, cfr. Introduzione, p. X sgg.; Pincherle 1974, p. 541 sgg. Agostino ne ammirava l'acutezza della riflessione dottrinale ed esegetica, anche se ne ha biasimato la fedeltà al donatismo, per cui anche dopo la condanna Ticonio non aveva aderito alla fede cattolica: cfr. *Parm.* I 1, 1 ... *Tychonium, hominem quidem et acri ingenio praeditum et uberi eloquio, sed tamen donatistam*; si veda ancora *Parm.* II 22, 42; III 3, 17; *ep.* 93, 43-5. L'espressione *Tychonius quidam* ricorda *cuiusdam Ciceronis* di *Conf.* III, IV 7, tanto discusso per l'apparente senso di disprezzo che Agostino esprimerebbe nei confronti dell'Arpinate nello stesso momento in cui lo loda per l'*Hortensius* (cfr. M. Cristiani, in *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, pp. 227-8 nota a III, IV 7, 4). Il riscontro con Ticonio, anche lui apprezzato da Agostino, fa capire che in ambedue i passi *quidam* ha valore pressoché pleonastico e comunque non implica alcuna sfumatura dispregiativa.

4. *Regularum*: è l'unica opera di Ticonio pervenutaci integra, insieme con frammenti del *Commento all'Apocalissi*: per il testo, cfr. F.C. Burkitt, *The rules of Tychonius*, Cambridge 1894 (a questo testo si riferiscono le indicazioni numeriche che daremo nelle note che seguono); per l'analisi delle regole ermeneutiche, cfr. Gaeta 1988, p. 103 sgg.; P. Bright, *The Book of Rules of Tychonius*, Notre Dame 1988. L'interesse di Agostino per questo scritto di Ticonio è dimostrato già da *ep.* 41, 2, scritta nei primi tempi dell'episcopato, in cui egli chiede ad Aurelio, il vescovo di Cartagine, che cosa pensasse del *Liber regularum* di Ticonio. E nella tarda *ep.* 249 egli ne consiglia ancora la lettura. Cfr. anche Francey 1920, p. 17.

12. *nec tamen*: l'atteggiamento di Agostino verso il *Liber* di Ticonio risente della bivalenza del suo giudizio complessivo sul personaggio: ne ammira l'acutezza, ma con riserva. Analogamente, giudica in modo positivo le sette regole come utile sussidio per il lettore della Scrittura e perciò ne consiglia la lettura; ma sente l'esigenza di intro- <

durre qualche correttivo. La prima osservazione che egli fa, e che ripete con maggiore precisione poco dopo, è che le sette regole non esauriscono ogni possibile procedimento ermeneutico, così che il lettore non deve attendersi da esse la soluzione di ogni possibile difficoltà interpretativa.

18. *in Apocalypsi*: il commento di Ticonio all'*Apocalissi* di Giovanni, che pure ha influenzato in modo decisivo l'esegesi occidentale di quest'opera per più di un millennio, è andato perduto nella sua integrità, e ne restano solo copiosi frammenti, che si possono leggere in *PLS* I, col. 622 sgg. Nessuno dei frammenti superstiti pertiene al passo del capitolo 1 dell'*Apocalissi* da cui qui Agostino trae un esempio. Egli si riferisce al fatto che le lettere inviate da Giovanni alle sette chiese, contenute in *Apoc.* 2-3, sono indirizzate specificamente agli angeli delle singole chiese («all'angelo della chiesa di Efeso, all'angelo della chiesa di Smirne, ecc.»). Che cosa abbia inteso qui per angelo l'autore dell'*Apocalissi* è questione che non a torto Agostino definisce *obscurissima*, e i pareri degli esegeti moderni in argomento sono tuttora vari e poco convinti. Il richiamo di Agostino all'oscurità dell'espressione biblica vuole rilevare in modo preciso la lacuna della normativa ticoniana, in quanto essa si proponeva di aiutare il lettore proprio nella delucidazione dei passi oscuri della Scrittura, e invece Ticonio aveva risolto questa grave difficoltà (l'angelo di ogni singola chiesa s'identifica con la chiesa stessa) senza far ricorso ad alcuna delle sue regole. Nei frammenti superstiti dell'opera ticoniana si leggono più volte interpretazioni figurali che sono proposte senza alcun ricorso alle sette regole, ma riguardano passi dell'*Apocalissi* di difficoltà ben modesta: cfr., p. es., l'interpretazione della stella di *Apoc.* 8, 10 = diavolo (*PLS* I, col. 634).

28. *in lege*: nella prefazione al suo *Liber* Ticonio parla di *universae legis recessus* per indicare, di fatto, tutta la Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento. Poiché il termine *lex* indicava in modo specifico solo i primi libri dell'Antico Testamento, Agostino precisa che Ticonio aveva fatto uso del termine con significato generalizzante.

33. *claves et luminaria*: «Vi è dunque un autore della Scrittura, lo Spirito, il quale ha fatto uso di una serie di accorgimenti per impedire un accesso diretto, immediato alla sua parola. La Scrittura è oscura perché essa è il "linguaggio sottile" dello Spirito, ma una volta che ne possediamo le chiavi di lettura, essa si manifesta in tutta la sua chiarezza... E la funzione della *ratio* è appunto di metterci in grado di seguire il movimento dello Spirito nella "molteplicità delle sue manifestazioni". In questo senso il trattato di Ticonio si presenta come una teoria (*ratio*) o metodo interpretativo, grazie al quale è possibile intendere il procedimento dello Spirito nella composizione della parola rivelata» (Gaeta 1988, p. 112).

35. *invisibiles*: leggere che le *regulae mysticae*, il cui compito sa-

rebbe quello di far chiaro nelle difficoltà delle Scritture, rendono invece *invisibiles* i suoi *recessus* ha messo in difficoltà editori antichi (Maurini) e recenti (Martin), i quali hanno integrato *visibiles* dopo *invisibiles*: le regole rendono visibili i *recessus* prima invisibili. Essi non hanno compreso che con *regulae* Ticonio non ha indicato il procedimento atto a chiarire la difficoltà, per cui ha invece parlato di chiave (*clavis*): come abbiamo sopra chiarito (cfr. Introduzione, p. XXV), per Ticonio la *regula* è una struttura, un'articolazione di pensiero di cui si è servito, per tramite dello scrittore sacro, lo Spirito santo al fine di atteggiare in modo coperto il suo pensiero. Mettere in luce questa articolazione significa trovare la chiave per comprendere il pensiero che essa nasconde. Su tutto ciò ved. anche Kannengiesser 1993, p. 335 sg., il quale fa notare che anche Agostino sembra aver erroneamente identificato *regula* e *clavis*: cfr. III, XXXIII 46.

36. *sine invidia*: la malevolenza che Ticonio si augura non accompagni la ricezione delle regole vuole alludere soprattutto alla sua polemica con i donatisti, la cui ecclesiologia egli si appresta ad attaccare anche in questa sua opera. Ma in senso più lato forse Ticonio ha in mente quanti avversavano l'interpretazione di tipo figurale o comunque ritenevano superflui sussidi ermeneutici, più o meno come facevano gli avversari con cui Agostino polemizza nel prologo di *Doctr.*

39. *ab errore*: qui *error* indica sia l'interpretazione errata della Scrittura sia, in armonia con l'immagine del bosco di cui Ticonio si è servito, l'andare errando fuori del retto sentiero. In italiano non è agevole rendere questo doppio senso. *Hic si*: Agostino precisa la critica già avanzata nel paragrafo 42, circa la non esaustività delle regole ticoniane.

51. *donatista*: già sopra Agostino aveva rilevato duramente (*absurdissimi cordis*) l'appartenenza di Ticonio alle file donatiste, anche se in posizione irregolare.

52. *ostendam*: per il confronto tra le regole di Ticonio e il loro compendio da parte di Agostino, cfr. Cazier 1973, p. 244 sgg.; Bori 1988, p. 130 sgg.

XXXI, 1. *Prima*: la prima regola spiega che la Scrittura, allorché si riferisce a Cristo, non fa distinzione tra lui e il suo corpo, cioè la Chiesa, passando indiscriminatamente dall'uno all'altra e viceversa, così che sta all'accorto lettore fare le opportune distinzioni. Questo principio ermeneutico era stato già anticipato da Origene (cfr. *in Psalmos*, *PG* XII, col. 1133). Rispetto al dettato ticoniano, Agostino sopprime il cenno alla *ratio* come solo mezzo di discernimento tra Cristo e il suo corpo (*sola ratio discernit*), perché egli considera l'aiuto divino indispensabile per l'interpretazione del testo sacro (cfr. nota a prol. 26-7): su questo e altri dettagli in argomento, cfr. Bori 1988, p. 130 sg. Ambedue gli esempi brevemente proposti da Agostino per illu- <

strare la regola sono tratti dalla vasta esemplificazione addotta da Ticonio.

8. *Sicut sponso*: nello stesso senso che qui, il passo trova riscontro in *Tr. Io. ep.* 1, 2: queste parole sono pronunciate da una sola persona, che, in quanto sposo, è Cristo, in quanto sposa, è la Chiesa.

XXXII, 1. *Secunda*: la seconda regola spiega che la Scrittura si riferisce alla Chiesa di Cristo come a un corpo formato rispettivamente di buoni e di cattivi. È qui scoperta la punta polemica di Ticonio contro i donatisti, i quali pretendevano che l'unica autentica Chiesa, pura e immacolata, fosse soltanto la loro. Anche nei frammenti superstiti del *Commento all'Apocalissi* Ticonio insiste sull'universalità della Chiesa, in cui attualmente sono presenti buoni e cattivi, e sappiamo che fu questo il motivo fondamentale del suo dissidio con i donatisti. La dottrina ecclesiologia delle due città (celeste e terrena), che Agostino propone nel *de civitate Dei* e in altri testi soprattutto omiletici, è stata profondamente influenzata da quella ticoniana, di cui condivide il concetto fondamentale dell'universalità della Chiesa e della presenza temporanea in essa sia di buoni sia di cattivi. In questo contesto la precisazione che Agostino qui apporta al titolo della regola ticoniana rileva che la specificazione *corpus bipertitum* fa pensare a due parti equipollenti e storicamente definibili, e perciò identificabili, di una medesima entità, là dove, anche se attualmente i cattivi sono frammisti ai buoni nell'unico corpo della Chiesa e formalmente ne sono parte integrante, perché solo Dio conosce i veri e i falsi cristiani, in realtà non è così: vero corpo di Cristo è solo quello che vivrà eternamente con lui, dopo che il giudizio finale avrà eliminato da esso tutti gli indegni che attualmente sembrano farne parte. Data questa distinzione, parlare di corpo bipartito può ingenerare equivoco, perciò Agostino propone una dizione (*de Domini corpore vero atque permixto... simulato*) che specifichi meglio la reale condizione della Chiesa qual essa è attualmente nel mondo. <

14. *Fusca sum et speciosa*: l'esegesi tradizionale di questo passo del *Cantico* interpretava scalando diacronicamente i due attributi: la sposa, simbolo della Chiesa, era stata scura quanto era peccatrice, ed è diventata bella da quando ha aderito a Cristo (cfr., p. es., Ippolito, *in Canticum*, *CSCO* CCLXIV, p. 31; Origene, *in Canticum* II, p. 113 sgg. Baehrens). Invece Ticonio (p. 10 Burkitt), e Agostino lo segue, interpreta i due attributi sincronicamente: la Chiesa attualmente è insieme scura e bella perché alberga dentro di sé, frammisti tra loro, buoni e cattivi. Questo passo del *Cantico* non trova altro riscontro in Agostino, come neppure quello che segue, di *Is.* 42, 16-7. <

18. *una retia*: il richiamo alla rete di *Ev. Matth.* 13, 47 sgg., che prende insieme pesci buoni e cattivi, non è in Ticonio. Agostino l'ha aggiunto per rilevare ancora meglio che nella Chiesa la separazione

tra buoni e cattivi si avrà soltanto alla fine del mondo, come recita appunto il testo evangelico.

18-9. *Tabernacula... Cedar*: Cedar era stato figlio di Ismaele (*Gen.* 25, 13); e Ismaele, figlio di Agar, la schiava di Abramo, simboleggia i peccatori, in contrapposizione a Isacco, il figlio di Sara, la libera. Perciò l'espressione "tende di Cedar" indica la condizione di peccato, in opposizione alle pelli di Salomone (più complessa l'interpretazione di Origene, *in Canticum* II, p. 114 Baehrens). Questa interpretazione è già in Ticonio (p. 10 Burkitt); Agostino vi ha aggiunto il richiamo a *Ep. Gal.* 4, 30 *qui non erit heres cum filio liberae*, per confermare la valutazione negativa di Ismaele. Costui in Paolo è simbolo dei giudei, ma qui viene assunto più genericamente a simbolo dei peccatori. <

20. *Ducam*: Agostino riporta l'esempio ticoniano, staccando però meglio l'espressione conclusiva e rilevando con maggiore chiarezza che essa, pur riferendosi nel contesto a tutti i ciechi prima nominati, di fatto indica soltanto quelli di loro che sono tornati indietro, cioè si sono allontanati dal Signore. In effetti il passo di *Isaia*, quale lo leggevano Ticonio e Agostino, non introduce nessuna distinzione nella condanna: tutti coloro che sono stati beneficati dal Signore, si sono allontanati da lui; la distinzione l'introducono sia Ticonio (p. 9 Burkitt) sia Agostino, in quanto quel passo, trasferito dal referente originario, i giudei, e applicato alla Chiesa, non può significare condanna indiscriminata di tutti i cristiani, ma soltanto di quelli cattivi. <

28. *ille servus*: nel testo di *Ev. Matth.* 24, 46 sgg. i servi sono due, uno buono e uno cattivo. Ticonio li accomuna uno con l'altro sulla base della qualifica comune di *servus*, in quanto simbolo dell'unica Chiesa che attualmente contiene in sé buoni e cattivi, in attesa del giudizio (p. 11 Burkitt). Dal canto suo, Agostino accenna solo alle parole del testo del Vangelo di Matteo relative al servo cattivo, identificandolo con la *pars mala* della Chiesa nominata da lui a l. 24; ma a *serm.* 37, 15 ragiona proprio come Ticonio, di cui riecheggia l'espressione *unum praepositorum corpus*, riferita al *servus*, in *ministrorum et praepositorum corpus*, dove sono uniti insieme buoni e cattivi.

XXXIII, 1. *Tertia regula*: la terza regola intende soprattutto chiarire i passi paolini della *Lettera ai Romani* e della *Lettera ai Galati* in cui la legge mosaica viene presentata ora positivamente ora negativamente. Ticonio spiega l'apparente contraddizione sulla base del progresso dalla vecchia economia, fondata sulla legge, alla nuova, fondata sulla grazia, promessa nell'Antico Testamento ma separata dalla legge. Questa problematica era di scottante attualità per l'ultimo Agostino impegnato contro i pelagiani: egli perciò osserva che questa stessa problematica l'aveva trattata anche lui nel *de spiritu et littera*, composto nel 412; propone per la regola un titolo diverso, *de gratia et man-* <

dato, che gli pare più acconcio di quello ticoniano perché richiama più immediatamente l'argomento della regola; osserva, equivocando sul significato che Ticonio aveva annesso qui al termine (cfr. nota a III, XXX 35), che questi, più che enunciare una *regula* che aiutasse a risolvere una difficoltà, aveva proposto una *magna quaestio* (su questa espressione cfr. nota a IV, XXI 9): in effetti questa regola di Ticonio ha carattere diverso rispetto alle altre, nel senso che tratta un argomento d'interesse più direttamente dottrinale che non ermeneutico. Cfr. anche Bori 1988, p. 133.

8. *Disputans*: Ticonio nella regola aveva sostenuto, sulla traccia di Paolo, l'insufficienza della legge ai fini della giustificazione che l'uomo ottiene soltanto dalla grazia, mediante la fede in Cristo, ma aveva anche affermato che la fede è opera anche nostra: *omne opus nostrum fides est, quae quanta fuerit tantum Deus operatur nobiscum* («Ogni nostra opera è la fede, che, per quanto è, per tanto Dio opera insieme con noi») (p. 19 Burkitt). Agostino corregge Ticonio, affermando che anche la fede è solo dono di Dio, ma è indulgente con il suo errore, perché questa problematica era stata approfondita da lui soprattutto nel corso della polemica pelagiana, posteriore a Ticonio. Impostata così in modo critico la notizia sulla terza regola ticoniana, Agostino continua precisando ancora il carattere gratuito del dono della fede e si distacca completamente dalla esemplificazione ticoniana, imperniata sul contrasto tra legge e fede: i tre esempi paolini che egli adduce non trovano riscontro nel *Liber regularum*.

21. *Vobis*: questo passo paolino, che rileva la gratuità del dono della fede da parte di Dio, ricorre varie volte nell'Agostino antipelagiano: cfr. *Gr. lib. arb.* 14, 28; *Praed.* 2, 4; *Pers.* 2, 2.

XXXIV, 1. *Quarta... regula*: la quarta regola spiega, soprattutto sulla base di passi profetici, che la Scrittura talvolta passa, nello stesso contesto, dal genere (cioè, dal tutto) alla specie (cioè, alla parte) e viceversa. Anche qui l'interesse di Ticonio è soprattutto per la Chiesa, in funzione antidonatista. Così egli afferma che varie città e genti nominate nell'Antico Testamento sono figura della Chiesa, a volte della Chiesa intera (genere), a volte solo della parte o buona o cattiva (specie). Va notato che, nella parte di *Doctr.* dettata dopo l'interruzione, si avverte in più punti la presenza della tematica agostiniana relativa alla grazia e alla predestinazione: cfr. III, XXXIV 49; IV, XVI 33; XXX 63. <

3. *totum... pars*: Agostino senz'altro riconduce il rapporto genere/specie a quello tutto/parte, non tenendo conto della distinzione che qui operava la dialettica, cui allude subito dopo. In effetti, ai fini della spiegazione di certi passi scritturistici, l'equivalenza da lui stabilita è valida.

6. *subtilitas*: all'inizio della regola Ticonio aveva affermato di vo- <

ler trattare del genere e della specie *non secundum artem rhetoricam humanae sapientiae* (p. 31 Burkitt). Agostino lo riecheggia ma precisando, in funzione dell'equivalenza da lui introdotta genere/specie = tutto/parte: lasciamo ai dialettici – egli osserva – discutere sottilmente su questa differenza. In effetti la dialettica distingueva tra *divisio* e *partitio* (Cicerone, *Top.* 30 sgg.): «Possiamo dunque distinguere la *divisio* in senso proprio, che si effettua quando la cosa appare come un genere al cui interno vengono distinte delle specie secondo la logica dei predicabili; e la *partitio*, che si ha quando la cosa è concepita come un tutto (*totum*), divisibile in parti (*partes*). Mentre le specie sono subordinate al genere e possono assumerne talvolta il nome e sempre la definizione (si trovano cioè con esso in un rapporto di univocità), le parti invece non ricevono mai la definizione del tutto, e solo raramente il nome» (D'Onofrio 1986, p. 192, cui rimando per ulteriore informazione).

8. *Eadem ratio est*: nella Scrittura una città, un popolo possono indicare in senso figurato tutto il mondo. Poiché Agostino, sintetizzando drasticamente questa parte del testo di Ticonio, non riporta *in extenso* alcun esempio per illustrare questo concetto, ne riprendiamo uno da Ticonio: *Ez.* 30, 2 *O dies! quia prope est dies Domini, dies finis gentium erit. Et veniet gladius super Aegyptios* («O giorno! è vicino il giorno del Signore e quel giorno sarà la fine delle genti pagane. La spada del Signore scenderà sugli Egiziani»), dove l'Egitto indica tutto il mondo (p. 43 Burkitt).

11-4. *Tyro... Assyria*: con questa enumerazione di città e popoli Agostino compendia una serie di passi profetici che Ticonio aveva lungamente discusso: *Ez.* 20, 45 sgg.; *Ion.* 3, 3; *Soph.* 2, 13 sgg.; *Is.* 19, 1; *Ez.* 23, 15 sgg.; *Is.* 24, 1 sgg., ecc. (cfr. p. 40 sgg. Burkitt).

19-20. *specialiter... generaliter*: le costituzioni imperiali spesso intendevano rispondere a quesiti d'ordine specifico posti da qualche funzionario, e dalla questione particolare ricavavano una norma di carattere generale. Perciò in esse si distingueva una parte generale e una parte speciale variamente tra loro intrecciate: cfr. T. Honoré, *The Making of the Theodosian Code*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistiche Abteilung)» CIII 1986, p. 136 sgg. <

21-2. *de Salomone*: Agostino sintetizza una diffusa esposizione ticoniana su Salomone (p. 38 sg. Burkitt), mirante a dimostrare che i testi biblici che lo concernono andavano interpretati come indicativi dell'*ecclesia bipertita*. Agostino generalizza e sorvola su questo particolare. Per la sua valutazione bivalente di Salomone, cfr. nota a III, XIX-XXI 65.

26. *sed cum ab specie*: finora Agostino ha preso in considerazione il rapporto genere/specie enunciato in modo uniforme e perciò semplice: un personaggio, una città, un popolo dell'Antico Testamento <

(specie) in senso figurato acquistano significato molto più ampio (genere). Ora presenta la vera difficoltà che s'incontra nell'applicazione di questa regola: ci sono passi biblici in cui il discorso passa dal genere alla specie e dalla specie al genere senza che nulla, nella lettera del testo, indichi questo cambiamento di prospettiva, così che il lettore poco avveduto non riesce a metterlo in chiaro, col pericolo – avverte Agostino – di riferire alla specie ciò che va meglio riferito al genere, e viceversa. L'esempio che segue, tratto da *Ezechiele*, è il primo dei tanti che Ticonio aveva riportato (p. 32 sgg. Burkitt), e Agostino ne segue l'interpretazione: essa aveva distinto nelle parole che Dio rivolge a Israele, in cui si alternano condanna e promessa, tre parti: una dedicata soltanto all'Israele storico (specie), una breve di trapasso in cui alla menzione di Israele comincia ad accompagnarsi quella delle genti pagane, cioè della Chiesa (passaggio dalla specie al genere), una terza in cui il riferimento è a tutta la Chiesa (genere).

30. *in terra*: cioè, nella terra promessa.

54. *Hoc*: dopo *immunditiis vestris* Ticonio aveva continuato la lunga citazione da *Ezechiele*, distinguendovi altri due trapassi, dal genere alla specie (senza però abbandonare il genere), e poi ancora dalla specie al genere. Agostino taglia non solo per brevità, ma perché gli interessa chiosare ed esplicitare il ragionamento ellittico di Ticonio, rilevando che nell'ultimo dei tre passi da quello riportati il passaggio al genere andava riferito alla Chiesa comprendente non solo i giudei convertiti a Cristo (*reliquiae salvae fient*) ma anche le genti pagane. Da qui alla fine della trattazione sulla quarta regola Agostino è indipendente da Ticonio.

60. *lavacrum*: Agostino, per dimostrare che la profezia contenuta nell'ultima parte del passo di *Ezechiele* da lui citata si era realizzata nella Chiesa, ne considera la promessa purificazione (*mundabo vos...*) realizzata nel battesimo cristiano.

63. *Epistula*: il collegamento tra questo passo della *Seconda Lettera ai Corinzi* e il passo di *Ezechiele* viene istituito sulla scorta di *tabulis lapideis* e *tabulis cordis carnalibus* del testo paolino, che richiamano con evidenza *cor lapideum* e *cor carneum* del testo profetico, a conferma che le parole di Ezechiele si erano avverate nella Chiesa di Cristo. Per lo stesso accostamento dei due passi, in contesto sia antimanicheo sia antipelagiano, cfr. *Faust.* XV 4; XVIII 4; *Gr. lib. arb.* 14, 29.

70-1. *vitam sentientem... intellegentem*: cfr. la stessa contrapposizione a *ep.* 147, 45; per le espressioni isolate *vita sentiens* e *vita intellegens*, cfr. *Ver. rel.* 55, 109; *Lib. arb.* II 17, 46.

71. *Israhel spiritalis*: cfr. nota a III, VIII 4-5.

74. *Israhel spiritalis... carnali*: il rapporto tra Israele spirituale e Israele carnale non è solo di opposizione (giudei-cristiani), ma anche di continuità, nel senso che il popolo ebraico ha prefigurato la Chiesa di Cristo. Inoltre, anche nell'Israele carnale dell'Antico Testamento

c'erano *pauci futuram requiem cogitantes et caelestem patriam requirentes*, che già appartenevano all'Israele spirituale: cfr. *Cat. rud.* 19-20.

75-6. *novitate... gente*: si apprezzi la raffinata fattura di queste due opposizioni in simmetria, rilevata dalle assonanze in posizione iniziale e finale. Né l'una né l'altra ricorrono altrove in Agostino.

80. *exercens*: sull'opportunità che la Scrittura non sia di facile accesso, al fine di esercitare la capacità e lo zelo dei lettori, cfr. II, VI 7 e note a II, VI 1 e 7. *medicinaliter*: questo termine (cfr. I, XIV 13 *medicina christiana*) ricorre altrove in Agostino soltanto in contesto antipelagiano: *Iul.* III 13, 26; *Corr. gr.* 14, 43; 16, 49.

87. *terra viventium*: l'usuale interpretazione che Agostino dà di questa espressione di *Ps.* 141, 6 è la vita eterna e beata, contrapposta all'attuale vita terrena, definita *terra morientium*: cfr., p. es., *En. ps.* 15, 3; 36, 3, 11; 51, 12; 103, 4, 4; 145, 7; *serm.* 25, 1; 45, 4; 312, 1; 353, 3. La Chiesa è piuttosto identificata con la terra promessa (*terra promissionis*): cfr. *Gest. Pel.* 5, 14 (per il simbolismo terra/Chiesa, cfr. anche Origene, *de oratione* 23; *Homiliae in Ezechielem* 2, 5; 11, 4). Nel nostro passo Agostino intende, sì, per terra dei viventi la Chiesa, ma la Chiesa destinata a regnare eternamente con Cristo, perciò in proiezione escatologica, secondo l'usuale accezione che egli dà della terra dei viventi. <

89. *promissionis*: nel passo di *Ezechiele* si profetizza che Dio avrebbe fatto tornare gli Israeliti nella terra che aveva già dato in passato (*dedit*) ai loro padri: Agostino riferisce alla Chiesa ambedue i momenti della profezia, il passato e il futuro, e fa quadrare il tempo passato con la sua interpretazione riferita alla Chiesa allora futura fondando la sicurezza della realizzazione della promessa nella stabilità della predestinazione divina. Per la connessione promessa dell'Antico Testamento-predestinazione, in relazione alla Chiesa, cfr. anche *Praed.* 10, 20. <

92. *Non secundum*: questo passo paolino, in cui la gratuità della grazia è connessa con l'eternità della predestinazione divina, armonizzava bene con la rigorosa dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione, e ricorre più volte in questi contesti: *Corr. gr.* 7, 14; *Gr. lib. arb.* 5, 12; *Pers.* 23, 65.

99. *de terra futuri saeculi*: come abbiamo visto sopra, il concetto di terra beata, terra dei viventi per Agostino ha significazione soprattutto escatologica, a indicare il riposo eterno; perciò anche qui, dopo aver proposto per la terra beata l'interpretazione ecclesiologica, l'integra con quella escatologica usuale. Per un riscontro molto vicino al nostro passo, cfr. *serm.* 161, 3.

101. *piis*: propriamente *Ev. Matth.* 5, 4 dice che la terra (escatologica) sarà dei miti, non dei pii. Possiamo pensare che nella memoria di Agostino questo passo abbia richiamato *Iob* 9, 14 *Terra data est in manus impii*, un passo da lui sovente citato, anche se in diverso con-

testo e con diverso significato (cfr., p. es., *En. ps.* 26, 2, 21; 36, 3, 13; *Tr. Io.* 28, 2), e che questo accostamento lo abbia indotto a sostituire i pii ai miti, in contrapposizione agli empi. Si veda anche *Civ.* V 21 Dio *dat felicitatem in regno caelorum solum piis.*

XXXV, 1. *Quintam... regulam*: la quinta regola propone di risolvere < certe apparenti contraddizioni che la Scrittura presenta nei computi e nelle determinazioni cronologiche sulla base dell'applicazione del tropo delle sineddoche (la parte per il tutto e viceversa) e della valutazione dei *numeri legitimi*, cioè dei numeri cui il testo sacro attribuisce speciale significato (cfr. III, XXXV 51). Agostino si attiene fedelmente ai criteri interpretativi proposti da Ticonio e, come di consueto, abbrevia di molto l'esemplificazione: in tal modo egli sorvola sui vari accenni che Ticonio aveva fatto all'età del mondo computata in seimila anni (cfr. pp. 56. 61 Burkitt), un residuo millenarista che Agostino rifiutava (cfr. *Civ.* XX 7).

4. *synecdoche*: questo termine trova riscontro solo a *Quaest. Hept.* < I 117. Per una definizione analoga di tono più scolastico, cfr. Carisio: *Synecdoche est dictio plus minusve pronuntians magis quam significans. Modo enim toto dicto pars intellegitur, modo parte nominata totum accipitur* («La sineddoche è una locuzione che dice più o meno di quello che significa: ora si dice il tutto e s'intende una parte; ora si nomina una parte e s'intende il tutto»: Keil I 1857, p. 274).

6-7. *post dies octo*: la questione nasceva dall'apparente contraddi- < zione tra *Ev. Luc.* 9, 28, che fissa in otto giorni l'intervallo di tempo tra la predizione che Gesù fa della sua morte e l'episodio della trasfigurazione, e *Ev. Matth.* 17, 1-2, che lo fissa in sei giorni. La soluzione proposta è che *Ev. Matth.* 17, 1-2 ha preso in considerazione solo i sei giorni completi, mentre *Ev. Luc.* 9, 28 ha computato insieme anche il primo e l'ultimo, incompleti, in quanto, utilizzando il tropo della sineddoche, ha fatto valere la parte come tutto. Questo esempio non compare in Ticonio ed è stato aggiunto da Agostino, particolarmente interessato a risolvere le discrepanze che si ravvisavano tra i Vangeli (diafonie): questa questione è infatti presentata e risolta nello stesso modo anche a *Cons. ev.* II 56, 113. La stessa soluzione propone anche Girolamo, *in Matthaeum* III, *PL* XXVI, col. 126.

12-3. *futurum... impletum*: otto (sei) giorni prima della trasfigurazione Gesù aveva predetto la sua risurrezione (*Ev. Matth.* 16, 21): perciò Agostino interpreta anche la trasfigurazione come anticipazione profetica della risurrezione. La stessa interpretazione si legge anche nel *serm.* 78, dedicato per intero, insieme con *serm.* 79, alla spiegazione di questo episodio: cap. 5... *resurrectionem significavit.* Il collegamento trasfigurazione-risurrezione si legge anche in Origene, *in Matthaeum* XIII 43.

16-7. *de resurrectione... quaestio*: qui la questione, proposta questa <

volta anche da Ticonio (cfr. p. 57 Burkitt), nasceva dal fatto che l'intervallo tra la morte di Gesù e la sua risurrezione non era stato di tre giorni, come egli stesso aveva predetto, ma di un intero giorno, il secondo, e solo parte del primo e del terzo. La soluzione, come osserva Agostino, ricalca quella della questione precedente: il primo e il terzo giorno, incompleti, sono stati assunti come completi in base al principio della sineddoche. La stessa soluzione si legge a *Cons. ev.* III 24, 66. Per un esplicito richiamo a questa regola di Ticonio, cfr. *Quaest. Hept.* II 47.

23. *Legitimos*: qui Agostino, che ha già trattato ampiamente le simbologie numeriche a II, XVI 25 e XXVIII 42, si limita a seguire da presso l'inizio della spiegazione di Ticonio (p. 59 Burkitt), aggiungendo di suo solo l'accenno a *Geremia*, in luogo dei numerosi altri passi addotti poi dal donatista. Per l'espressione *legitimus numerus*, cfr. *Civ.* XV 20; *serm.* 253, 2.

25-6. *libenter agnoscunt*: cfr. la stessa espressione a *En. ps.* 101, 1, 10; *serm.* 47, 12.

31. *Hieremiae*: per l'interpretazione dei settant'anni di prigionia babilonese, profetizzati da Geremia, come figura profetica del tempo della Chiesa nel mondo, cfr. *En. ps.* 64, 1; 111, 1; 125, 3. Un'interpretazione di questo genere si legge anche in Girolamo, *in Ieremiam* V, *PL* XXIV, col. 860.

35. *non solas temporum quaestiones*: nell'enunciazione della quinta Ticonio aveva parlato solo della risoluzione di questioni cronologiche (cfr. p. 55 Burkitt); ma poi nell'esemplificare l'applicazione della regola aveva ecceduto questa limitazione, e a proposito dei 144.000 segnati di *Apoc.* 7, 4 Ticonio aveva correttamente parlato di totalità della Chiesa (p. 60 Burkitt). Agostino rileva con eccessivo puntiglio questa sfasatura.

XXXVI, 1. *Sextam regulam*: Agostino loda la perspicacia di Ticonio per aver scoperto questa regola, e giustamente parla di oscurità della Scrittura. Per altro, non meno oscure appaiono formulazione e applicazione della regola: nell'enunciazione Ticonio aveva parlato sibillinamente di ricapitolazione che appare piuttosto *continuatio narrationis*; e nell'esemplificazione aveva rilevato soprattutto come talvolta nella Scrittura l'immagine veterotestamentaria e il suo referente neotestamentario siano compaginati cronologicamente uno con l'altro, così da ingenerare confusione quanto alla distinzione e puntualizzazione dei rispettivi tempi. Dal canto suo Agostino, che riporta solo il primo degli esempi addotti da Ticonio e lo fa precedere da due suoi, è interessato soprattutto a dimostrare come nella Scrittura il racconto a volte si sviluppi apparentemente in modo continuo, mentre invece presenta scarti e sfasature dovute a ripetizioni e inserzioni di fatti precedenti. Nel primo esempio da lui proposto, *Gen.* 2, 8-9 <

sembra presentare la creazione del paradiso come successiva alla creazione dell'uomo (2, 7), mentre si tratta di un particolare che era stato omesso quando, nel capitolo 1, si era parlato di tutta la creazione, e viene inserito a questo punto, fuori della sequenza cronologica. Quando Agostino aveva interpretato questo passo in *Gen. Man.* II 9, 12 sgg., gli aveva attribuito significato solo allegorico e perciò non aveva dato peso allo scarto cronologico; ma nel più tardo *Gen. litt.* VIII 3, 6 egli aveva dato la stessa spiegazione di *Doctr.* e aveva fatto uso proprio del termine tecnico di Ticonio: *Deinde recapitulat, ut hoc ipsum quod breviter posuit, ostendat quemadmodum factum sit* («Poi ricapitola per far vedere come fosse stato fatto quello che prima aveva solo accennato»).

20. *Quod ubi terminavit*: la stessa osservazione si legge a *Gen. litt.* VIII 8, 15, ancora una volta coll'uso del termine *recapitulare*.

36. *Et erat omnis terra labium unum*: a *Quaest. Hept.* I 20, a chiarimento di questo lemma, che accenna ancora a un'unica lingua degli uomini, Agostino aveva esposto brevemente la più dettagliata spiegazione proposta nel nostro passo: *quomodo hoc potest intellegi, quando superius dictum est quod filii Noe vel filiorum eius distributi essent per terram secundum tribus et secundum gentes et secundum linguas suas, nisi quia per recapitulationem postea commemorat quod prius erat?* («Come si può intendere questo, dal momento che sopra era stato detto che i figli di Noè e dei suoi figli erano stati ripartiti sulla terra secondo le loro tribù genti e lingue, se non perché il testo ricapitolando ricorda dopo ciò che era avvenuto prima?»).

49. *turris*: sulla torre di Babele, la lingua originaria e la dispersione come punizione della superbia, cfr. II, IV-V e note a II, IV-V 7. 10. 11-2.

52. *obscurius*: Agostino riporta il primo degli esempi di ricapitolazione addotti da Ticonio (p. 66 Burkitt), rilevandone la difficoltà. Essa risulta dal fatto che il testo del *Vangelo di Luca* accosta tra loro soltanto il lontano ricordo di Sodoma e di Lot e il futuro momento finale della rivelazione del Figlio dell'uomo: in tal modo il monito a essere preparati a quell'evento, alla maniera di Lot che era andato via per tempo da Sodoma (e non di sua moglie trasformata in sale), sembra riferito soltanto al tempo futuro, mentre il cristiano deve essere sempre preparato, già da ora. La difficoltà si risolve considerando la determinazione cronologica *illa hora* indicativa non del solo momento della futura venuta del Figlio dell'uomo, ma comprensiva anche di tutto il tempo attuale fino al tempo della fine. Agostino ripete la spiegazione ticoniana, rendendola un po' più chiara e rincalzandola con la citazione di *1 Ep. Io.* 2, 18, che definisce ultimo l'attuale tempo della Chiesa. In effetti Agostino tende a spiritualizzare e perciò a deescatologizzare i riferimenti neotestamentari al tempo ultimo: in *Tr. Io. ep.* 3, 3 osserva: *Ipsa novissima hora diuturna est, ta-* <

men novissima est; e quando riporta *Ev. Luc.* 17, 29-32, lo fa in senso attualizzante, spronando i fedeli alla continua vigilanza, per non fare la fine della moglie di Lot: cfr., p. es., *Quaest. ev.* II 41; *En. ps.* 69, 9; 75, 16; 83, 3; *ep.* 199, 32.

XXXVII, 1. *Septima... regula*: questa regola corrisponde in negativo alla prima: come la Scrittura passa, senza segnalarlo, da Cristo al suo corpo, la Chiesa, così passa dal diavolo al suo corpo, i malvagi. Sta al lettore discernere ciò che va riferito specificamente al capo e al corpo. Agostino si limita a esplicitare meglio il discorso di Ticonio, riportando solo uno dei suoi esempi. <

12-3. *miscentur ecclesiae*: la precisazione di Agostino è in linea con la sua dottrina della Chiesa come *corpus permixtum*, che abbiamo visto ricordata anche a proposito della seconda regola. Poiché la Chiesa attuale racchiude in sé buoni e cattivi e soltanto i primi fanno parte effettiva di essa, gli altri fanno parte della Chiesa solo in apparenza, ma di fatto sono parte del corpo del diavolo, anche se la realtà di questa condizione sarà rivelata soltanto al momento della fine.

13. *vel*: distingue i due livelli, individuale e comunitario, delle dottrine delle due città. Ogni uomo, dopo la morte corporale, sperimenta se farà parte della città celeste; ma la separazione completa e definitiva delle due città si avrà soltanto col giudizio finale.

15. *Lucifer*: già nel Nuovo Testamento questa profezia di *Isaia* era stata riferita al diavolo (*Ev. Luc.* 10, 18; *Apoc.* 8, 10; 9, 1). Si veda anche Tertulliano, *adversus Marcionem* V 17, 8; Origene, *de principiis* I 5, 5; *Homiliae in Ezechielem* 1, 3; 13, 1. Tra i tanti passi agostiniani, cfr. *Tr. Io.* 3, 7; *Civ.* XI 15; *En. ps.* 47, 3; 68, 1, 9; 88, 1, 12. A *Gen. litt.* XI 24, 31 egli interpreta il passo come Ticonio (p. 71 Burkitt) e come in questo passo, riferendolo parte al diavolo parte al suo corpo.

23. *ventus a facie terrae*: questo riecheggiamento di *Ps.* 1, 4 non è in Ticonio. Agostino lo connette con *Is.* 14, 13 anche a *En. ps.* 1, 4, con riferimento ai superbi, che fanno parte del corpo del diavolo, e dove *proicere* è inteso in senso tutto spirituale.

24. *excepta una*: Agostino afferma che solo la terza regola ticoniana non implicava l'interpretazione figurale della Scrittura: ma neppure la quinta e la sesta sembrano rientrare in questo ambito, in quanto le abbiamo viste risolvere le incongruenze d'ordine cronologico senza ricorrere a procedimenti allegorizzanti. Ma, come spiega Agostino subito dopo, il fatto stesso che la soluzione della difficoltà implicava l'utilizzazione di un tropo (sineddoche) e comunque consisteva nel dare alla determinazione cronologica in discussione un significato diverso da quello più immediatamente letterale (*illa hora* di *Ev. Luc.* 17, 31 non significa solo il momento escatologico ma tutta la vita del cristiano) era sufficiente a far considerare il procedimento interpretativo come figurale. <

25. *aliud ex alio*: subito dopo, Agostino, per definire il tropo, formula lo stesso concetto con *aliud dicitur ut aliud intellegatur*, che è in senso stretto la definizione dell'allegoria (*allegoria est oratio aliud dicens aliud significans* [Keil I 1857, p. 276]), una definizione che, per altro, si adatta perfettamente anche alla metafora. In effetti, al di là delle singole sottili specificazioni, ogni forma di tropo implica un trasferimento di significato, per il quale Aristotele aveva generalizzato proprio il termine di metafora: *Poet.* 21, 1457b; *Rhet.* III 2-4; 1404a sgg.

30. *ubi fieri solet*: Agostino a III, XXIX 40-1 ha chiarito che nel parlare corrente tutti fanno uso di tropi, i quali perciò non presentano alcuna difficoltà di comprensione.

33. *vel adiutoria*: per poter comprendere le Scritture, al dono di Dio si aggiunge l'aiuto (del maestro): Agostino richiama l'argomento del prologo.

33-4. *in verbis propriis*: a conclusione del discorso che ha abbracciato i libri II e III, Agostino sintetizza la differenza tra senso letterale e senso traslato: nel primo caso le parole sono comprese nel loro diretto e immediato significato, nel secondo una parola viene compresa mediante il ricorso a un'altra parola: p. es., dico Isacco e intendo Cristo.

39-40. *dici aliquid soleat*: Agostino insiste sull'opportunità di avere presente il modo *usuale* d'esprimersi della Scrittura, così che i passi difficili possano venire rischiarati da quelli di più immediata intelligenza: cfr. II, VI 8; IX 14 e note a II, VI 41-2 e IX 4.

41-2. *orent ut intellegant*: cfr. anche *Tr. Io.* 1, 7; 18, 7; *duas epp. Pel.* III 2, 2, e *supra*, prol., par. 2.

43. *Dominus dat sapientiam*: passo scritturistico poco citato da Agostino e prima e dopo di lui, nonostante il tono sapienziale: cfr., comunque, Clemente, *Protrepticus* 80, 1; *Stromateis* I 27, 3; per Agostino, *Pers.* 17, 43.

44-5. *studium... acceperunt*: abbiamo qui un'applicazione particolare del concetto fondamentale dell'Agostino antipelagiano, secondo cui tutto quello che l'uomo ha, anche ogni buona intenzione, gli deriva da Dio. Fondamento scritturistico ne è *1 Ep. Cor.* 4, 7 *Quid habes quod non accepisti?*, che in *acceperunt* appare riecheggiato anche nel nostro passo. Cfr., p. es., *Corr. gr.* 6, 9; *Gr. lib. arb.* 6, 15; *Praed.* 3, 7; *Pers.* 17, 43. <

45. *de signis... ad verba*: in chiusura della parte specificamente ermeneutica di *Doctr.* comprendente i libri II e III, Agostino riprende l'inizio del libro II con una precisazione necessaria, perché non tutti i *signa* sono *verba*, anche se egli ha trattato, nel corso dell'esposizione, soprattutto dei *verba*.

Libro quarto

I-II, 4. «*Duae sunt res*»: l'esigenza di richiamare la partizione dell'opera con una citazione diretta dall'inizio del libro I, poco giustificata se l'opera fosse stata composta tutta di seguito, si comprende perfettamente, a seguito dello iato trentennale, come richiamo che Agostino ha rivolto prima di tutti a sé stesso.

7. *de proferendo*: Marrou 1958[4], p. 506, osserva che con questo termine tanto generico Agostino non vuole significare soltanto il modo di predicare, ma in senso molto più lato l'espressione di carattere letterario sotto tutti i suoi aspetti. Nella prima parte del libro IV, comprendente i capitoli I-VII, Agostino spiega come l'eloquenza possa essere utile all'affermazione e alla difesa della fede e di conseguenza propone il concetto di un'eloquenza cristiana. <

8. *volumina*: in origine *volumen* indicava il rotolo di papiro. Al tempo di Agostino il significato del termine si era generalizzato e serviva a indicare anche il codice: ma quando, come qui (e cfr. anche, p. es., *Civ.* XVIII 1; *Conf.* V, VI 11; *Retr.* I 14; *ep.* 224, 2), il termine viene adoperato al plurale, è tutt'altro da escludere che indichi ancora i vari rotoli comprendenti ognuno un libro di un'opera di dimensioni eccedenti un solo libro: cfr. L. Holz, «Les mots latins désignant le livre au temps d'Augustin», in *Les debuts du codex*, Turnhout 1989, p. 105 sgg.

12-3. *me putant*: in realtà Agostino si accinge a presentare proprio le norme e i modelli di una retorica cristiana. Ma è consapevole che la sua proposta batterà vie piuttosto inconsuete rispetto ai precetti della retorica tradizionale, anche se – come vedremo – tutt'altro che estranee. Perciò avverte il lettore di non attendersi un'*ars grammatica* di tipo tradizionale. Ved. anche Marrou 1958[4], p. 519 sg. <

13-4. *scholis saecularibus*: non mi pare che questa espressione ricorra altrove in Agostino, che usualmente ne esprime il concetto con *schola rhetoris*, *rhetorum* (*Conf.* III, III 6; *Vit. beat.* 1, 4; *ep.* 259, 4), cui ama contrapporre la *schola Christi* (*En. ps.* 34, 1, 10; 79, 1; 98, 1; *serm.* 33A, 4).

14. *praelocutione*: nel senso di prefazione, esordio di un testo, cfr. anche *Tr. Io.* 63, 1; *ep.* 147, 5. 6; 243, 3; *serm.* 214, 1. Per i rari riscontri classici (Seneca il Vecchio, *Contr.* 3, praef., ecc.), cfr. Sullivan 1930, p. 46.

15. *a me... exspectentur*: per qualche riscontro di questa espressione di colorito ciceroniano (*ad fam.* III 12, 4; XI 5, 3; *Rep.* I 4; Sullivan 1930, p. 46), cfr. *Civ.* XI 1; *serm.* 24, 5; 319, 3.

17. *bono viro*: questa espressione in Agostino si colora di prevalente significato morale (cfr., p. es., *En. ps.* 33, 2, 17; 39, 26; *serm.* 161, 9): qui egli intende un buon cristiano che aspira a migliorare la propria cultura religiosa (cfr. IV, II 3 *bonorum studio*). La precisazione è in funzione di ciò che è detto subito dopo, circa la neutralità morale della retorica, che in mano a persona non dabbene reca solo danno.

19. *et vera... et falsa*: sulla neutralità morale della retorica, che può essere applicata al bene o al male, cfr. II, XXXVI 54. Che la retorica fosse strumento potenzialmente pericoloso avevano riconosciuto anche i suoi più fervidi estimatori: cfr. Cicerone, *de orat.* III 55; Quintiliano, *Inst.* XII 1, 1. Alcuni anni prima, in polemica col donatista Cresconio, che aveva rimproverato ad Agostino l'abuso di dialettica e retorica (cfr. anche *Doctr.* II, XXXI 48), questi aveva rilevato l'utilità della retorica, se adoperata per fini positivi: *Eloquentia vero facultas dicendi est, congruenter explicans quae sentimus: qua tunc utendum est, cum recta sentimus* («L'eloquenza è la capacità di parlare esponendo in modo pertinente ciò che sentiamo: ne dobbiamo far uso quando i nostri sentimenti sono retti»: *Cresc.* I 1, 2). Sull'importanza storico-culturale di questa difesa della retorica da parte cristiana, cfr. Marrou 1958[4], p. 508 sg.; Francey 1920, p. 24 sg.; Comeau 1930[a], p. XV. <

23. *prooemio*: finalità dell'*exordium* dell'oratore era appunto di accattivarsi l'attenzione e la benevolenza dell'ascoltatore. Tutti e tre gli aggettivi qui usati da Agostino, *benivolus intentus docilis*, ricorrono nel medesimo contesto in *Rhet. ad Her.* I 6; Cicerone, *de orat.* II 80; Quintiliano, *Inst.* IV 1, 5, ecc.: cfr. Sullivan 1930, p. 47; Hagendahl 1967, p. 560.

24. *Illi*: quanto qui afferma Agostino, in forma tanto raffinata, sull'efficacia dell'orazione trova preciso riscontro nella tradizione retorica: Sullivan 1930, p. 47, cita a riscontro ancora *Rhet. ad Her.* I 18; II 47-50. *breviter aperte verisimiliter*: che la *narratio* dell'orazione dovesse essere *brevis dilucida verisimilis* si legge in *Rhet. ad Her.* I 14: cfr. Sullivan 1930, p. 47.

30. *lenti frigidique*: la stessa *iunctura* ricorre, al comparativo, in *Cat. rud.* 14, 21 *frigidius et lentius*, ma con significato non tanto negativo come qui. In effetti *lente* nella tradizione retorica significava un parlare solenne, piuttosto che senza forza, come invece in questo

passo di Agostino: cfr., p. es., Cicerone, *de orat.* II 287; Quintiliano, *Inst.* I 8, 1. Nel senso di "debolmente", cfr. ancora Agostino, *serm.* 42, 1. *Frigide*, cioè senza fuoco brio vivacità, aveva invece sempre accezione negativa: cfr., p. es., Quintiliano, *Inst.* VI 3, 4; Aulo Gellio, XIII 25, 7; XIX 3, 1. Per Agostino, si veda *Doctr.* IV, V 7; *Pers.* 16, 39; *En. ps.* 65, 24; *Cat. rud.* 2, 4. *dormitent*: sulla traccia dell'oraziano *quandoque bonus dormitat* (sonnecchia) *Homerus* (*Ars* 359), *dormitare* era stato assunto nel frasario retorico: Quintiliano, *Inst.* X 1, 24. Agostino ne fa qui uso in questo senso, ma mi sembra caso isolato. Egli infatti ha occasione di servirsi di questo termine soprattutto perché esso compare in *Ps.* 75, 7; 118, 28; 120, 3, ovviamente a significare inerzia morale. Per la distinzione, in questo senso, tra *dormire* e *dormitare*, cfr. *En. ps.* 131, 8.

31. *desipiat*: è ovviamente il cristiano che, rifacendosi a pregiudizi tradizionali (cfr. Introduzione, p. XXXII sg. e *infra*, IV, III 4), avversa la retorica. Per l'accostamento *desipere / sapere* (cfr., p. es., Lucrezio, *Nat.* III 753) ved. anche *Gen. litt.* IV 8, 16; *Trin.* VII 1, 2. *in medio posita*: per riscontro di questa espressione di colorito ciceroniano (*de orat.* I 12; *Nat. deor.* I 14; Sullivan 1930, p. 48), ma ormai di uso generalizzato al tempo di Agostino, cfr. *Mag.* 8, 22; *Civ.* XIII 17; *En. ps.* 38, 13; 75, 17. 18. Nel nostro caso l'espressione indica la neutralità morale della retorica, che è a disposizione dell'uomo per dire il vero o il falso, spingere al bene o al male. <

32. *facultas eloquii*: cfr. II, XXXVI 54 e nota a II, XXXVI 4.

35. *usurpant*: cfr. II, X 15. Questo verbo, che indica il rivendicare, l'appropriarsi, può avere valore neutro ovvero negativo, e in ambedue i sensi è attestato in Agostino: nel primo senso, cfr., p. es., *Civ.* X 1; *Iul.* V 2, 7; nel secondo, *Cresc.* II 29, 37; *Coll. Max.* 14; *Iul. imp.* VI 23 (*PL* XLV, col. 1555). Nel nostro passo *usurpare* è addotto in questo secondo senso.

III, 1. *observationes*: cfr. prol., par. 1. A proposito di questa precettistica Marrou 1958[4], p. 506, osserva che, proponendola al cristiano giovane e ben dotato, Agostino non ha certo di mira soltanto la formazione del predicatore ma propone un concetto di portata più generale.

4. *facundia vel eloquentia*: anche se nella tarda tradizione grammaticale si avverte la tendenza a distinguere *facundia* da *eloquentia*, definendola, p. es., *iucunda eloquentia* (cfr. *ThlL* VI, col. 157), in sostanza i due termini furono sentiti quali sinonimi, come fa nel nostro passo Agostino: cfr. Quintiliano, *Inst.* I, prol. 23; Sallustio, *Iug.* 102, 4. Per Agostino cfr. ancora: *Doctr.* IV, XIV 31; *Conf.* IV, XIV 21; *Civ.* XVIII 23; *Cresc.* III 20, 23; *Petil.* I 1, 1.

5-6. *apta... aetate*: che la retorica dovesse essere appresa in età giovanile era convinzione generalizzata e tradizionale: si veda anche *ep.* 118, 9; Francey 1920, p. 26 sg.

7. *romanae principes eloquentiae*: sull'abitudine di Agostino di indicare con espressioni generiche gli autori classici di cui cita o ricorda qualche passo, cfr. Hagendahl 1967, p. 699. Sulla sua tendenza a evitare spesso di fare direttamente il nome di Cicerone, e perciò a riferirsi a lui in modo indiretto, soprattutto in scritti impegnati in senso religioso, cfr. Testard I 1958, p. 297 sg.

8-9. *cito... perdiscere*: cfr. Cicerone, *de orat.* III 146 ... *quod eum negasti qui non cito didicisset, umquam omnino posse perdiscere* («... hai detto che chi non abbia imparato presto, non può affatto mai imparare»).

9-10. *Non enim*: Agostino, dopo aver affermato l'utilità della retorica anche in ambito cristiano, ora la considera esercizio da non raccomandare a persona matura e seria. In effetti, questo passo evidenzia al meglio il suo ondeggiare tra opposte suggestioni, da una parte convinto, per *ingenium* e formazione, dell'utilità della retorica, e dall'altra condizionato da una plurisecolare tradizione cristiana, che – almeno a parole – aveva sempre affettato, a confronto con la semplicità del dettato evangelico, di disprezzare la retorica (cfr., p. es., Taziano, *adversus Graecos* 1; Tertulliano, *de anima* 2, 2; 3, 2), considerandola esercizio vuoto inutile e dannoso: egli stesso più volte esalta il *piscator*, cioè l'apostolo ignorante, rispetto all'*orator* (*En. ps.* 36, 2, 14; 65, 4; 86, 8; *Tr. Io.* 7, 17; *serm.* 250, 1; 381). La via di mezzo che qui assume uniformandosi all'uso, cioè di raccomandarla solo ai giovani, in questo contesto appare poco più che una scappatoia. <

16. *acutum... ingenium*: il discorso che qui comincia a svolgere Agostino: che per dedicarsi con successo alla retorica è indispensabile avere disposizione naturale che faccia tesoro più dell'esempio dei precedenti oratori che della precettistica scolastica, era di stampo tradizionale: cfr. Cicerone, *de orat.* I 23. 91. 146; II 85; Francey 1920, p. 30; Sullivan 1930, p. 50; Comeau 1930[a], p. 18.

19. *ecclesiasticae litterae*: una volta constatato che, per formare l'oratore, l'imitazione dei modelli è più utile dell'apprendimento delle regole, Agostino introduce quasi di passaggio il tema fondamentale che inizierà a sviluppare ampiamente solo in un secondo momento: il giovane studioso cristiano potrà prendere come modelli scritti cristiani. *praeter canonem*: questa precisazione è fondamentale. La convinzione, tradizionale nella cultura cristiana, che la formazione propedeutica allo studio delle Scritture dovesse farsi sulla base dei tradizionali autori classici, nasceva dalla constatazione che i libri compresi nella Bibbia, soprattutto in traduzione latina, erano scritti in forma molto lontana dal tradizionale modo di parlare e scrivere in uso negli ambienti colti del mondo grecoromano, e dalla conseguente convinzione che ci si dovesse preparare allo studio di tali libri tramite lo studio di autori tradizionalmente scolastici. Ma ormai, al tempo di Agostino, erano disponibili le opere di svariati scrittori cristiani in <

nulla inferiori, quanto alla forma, alle opere degli scrittori classici. Forte di questa constatazione, Agostino avanza la proposta rivoluzionaria di utilizzare per la formazione retorica del giovane cristiano scritti cristiani, valorizzando, ovviamente, insieme con quegli scrittori, anche quanto di utilizzabile ravvisava negli scritti compresi nella Sacra Scrittura. Sulla novità di quest'atteggiamento, cfr. anche Marrou 1958[4], p. 516.

23. *exercitatione*: sull'utilità dell'esercizio per l'oratore, cfr. Cicerone, *de orat.* I 150. 257; II 96; *ad fam.* IX 18, 3; Quintiliano, *Inst.* X 3, 1.

23-4. *dictandi*: oltre il significato fondamentale di dettare, *dictare* poteva significare lo scrivere e anche il dire (*Rhet. ad Her.* III 30; Seneca, *ep.* 40, 10; Girolamo, *ep.* 34, 6). Nel nostro passo, l'atto di *dictare*, in quanto distinto dallo scrivere e dal parlare (in pubblico), non può significare altro che il vero e proprio dettare, che qui Agostino considera esercizio successivo all'esercitarsi scrivendo di proprio pugno. Per la distinzione tra *dictare* e *scribere*, cfr. *ep.* 239, 3.

28. *copiose ornateque*: *iunctura* tradizionale per indicare un parlare ricco e bene elaborato: Cicerone, *Brut.* 294; *de orat.* I 21; II 120; Tacito, *Dial.* 31; Quintiliano, *Inst.* X 7, 12. Per Agostino cfr. *Conf.* I, XVIII 28; *Ord.* I 9, 27; *Cresc.* I 13, 16; *Acad.* III 18, 41 (al superlativo).

34-5. *dictionibus*: *dictio* ha vari significati: discorso, declamazione (Quintiliano, *Inst.* II 4, 27), stile (Quintiliano, *Inst.* IX 1, 17), parola (Quintiliano, *Inst.* I 5, 2). In Agostino a *Dial.* 5 il termine ricorre nel significato di parola; ma di norma egli ne fa uso nel senso di modo di parlare (stile) e prodotto del parlare (discorso, declamazione), con riferimento più volte ai tre generi di eloquenza: *Doctr.* IV, XII 28; XX 40; XXII 51; XXIII 52; XXVI 56; XXVIII 61; *Mus.* I 2, 2; *Conf.* V, XIII 23; *Cresc.* I 13, 16. Nel nostro passo il termine è addotto appunto nel significato di discorso, modo di parlare. Rispetto a *sermo*, con cui *dictio* qui è in *iunctura*, mentre *sermo* dovrebbe indicare il discorso nella sua varia articolazione, *dictio* più specificamente il modo di parlare, di esprimersi: cfr. *Doctr.* IV, XXX 63; *Conf.* II, II 4; *Cresc.* I 16, 20.

38. *Implent*: su questo modo quasi naturale di fare eloquenza, nel quale è compresa implicitamente la norma, cfr. Cicerone, *de orat.* I 91. 146; II 90; Francey 1920, p. 30; Sullivan 1930, p. 52 sg.

40. *ex infantibus*: sull'imparare a parlare dei bambini per imitazione dei grandi Agostino si sofferma a *Conf.*, I, VIII 15.

47. *disputationibus vel dictionibus*: il *disputare* e la *disputatio* appartengono propriamente all'attività dialettica (cfr. *Doctr.* II, XXXI 48; *Cresc.* I 13, 16). Quando perciò Agostino accoppia *disputatio* (*disputare*) e *dictio* (*dicere*), col primo termine indica precisamente l'atto di ragionare, col secondo l'atto di esprimere con parole il ragionamento: cfr. ancora *Cresc.* I 16, 20; *En. ps.* 72, 22; *Nat. gr.* 6, 6; *Un. bapt.* 14, 24.

49. *integre loquerentur*: cfr. *Praed.* 8, 14.

52-3. *rusticos urbani*: la stessa tradizionale contrapposizione si riscontra a *Cat. rud.* 15, 23; Banniard 1992, p. 78.

IV-V, 1. *tractator*: su *tractare* cfr. prol., par. 1. Quanto a *tractator*, a volte Agostino fa uso di questo termine per indicare il predicatore: *En. ps.* 102, 16; 103, 3, 3; *serm.* 17, 1 (distinzione tra *lector* e *tractator*); altre volte per indicare in genere colui che studia le Scritture: *Civ.* XV 7; *Trin.* II 1, 2; *duas epp. Pel.* IV 8, 24; *Iul.* VI 23, 73. Nel nostro passo *tractator* sta a indicare chi interpreta le Scritture e *doctor* (su cui cfr. *Doctr.* IV, XVI 33) chi le spiega ad altri. I due nomi indicano solo uffici diversi, che potevano agevolmente confluire nella medesima persona.

2. *defensor... fidei*: per espressioni analoghe, cfr. *Ench.* 8; *Iul.* I 6, 22. Non mi pare che ci sia alcun riscontro, negli scritti di Agostino, per *debellator erroris*.

3-5. *conciliare... erigere... intimare*: sono i tradizionali *officia* dell'oratore, dove *intimare* sostituisce il più usuale *docere*: cfr. Cicerone, *de orat.* II 121. 310; Sullivan 1930, p. 54. Per *intimare* col significato di insegnare, che è del latino tardo (cfr., p. es., Diomede, in Keil I 1857, p. 473), in Agostino cfr. *Trin.* II 1, 3; *Gen. litt.* IX 1; *Cons. ev.* III 13, 47; *Faust.* XXXIII 8. *quod agitur*: preferibile a *quid agatur* dei Maurini (cfr. apparato critico), dipende da *nescientibus* e non è correlato a *quid exspectare debeant*, come leggiamo in alcune traduzioni.

5-6. *benivolos... fecerit*: su questa finalità spettante all'esordio del discorso, cfr. nota a IV, I-II 23.

7. *Si docendi*: Agostino sta ripercorrendo quelle che erano considerate le partizioni tradizionali del discorso: esordio narrazione dimostrazione perorazione. Ma il modo con cui ne tratta fa capire che qui egli ha di mira non la fattura di un unico discorso articolato secondo queste parti, ma i possibili modi di svolgerlo in relazione alle diverse esigenze: un discorso può essere di tipo narrativo, un altro dimostrativo, un altro patetico: cfr. Comeau 1930[a], p. 30.

12-3. *maioribus... viribus*: per commuovere c'è bisogno di un'elo- <
quenza d'effetto, il *genus grande*, come Agostino spiegherà in seguito (cfr. IV, XII 27 sgg.). Invece per la narrazione e la dimostrazione, cioè per il *docere*, si deve far uso di un'esposizione di tono più dimesso ma più sottile. Agostino a volte distingue i due tipi di discorso in quanto specifici il primo della retorica e il secondo della dialettica: *Dial.* 7; *Ord.* II 13, 38; *Cresc.* I 13, 16. Ved. Pépin 1976, p. 49; Sullivan 1930, p. 55.

18. *obtunse*: termine del latino tardo (Sullivan 1930, p. 56), non ha altro riscontro in Agostino; per *deformiter* cfr. *Acad.* II 2, 6; *Iul. imp.* IV 29; VI 19; per *frigide* cfr. nota a IV, I-II 30.

20-1. *sapienter... eloquenter*: con questo abbinamento di termini, che ritorna costantemente nel libro IV come vero e proprio *leitmotiv*, e mai altrove (per il concetto cfr. anche *Nat. an.* II 1, 1), Agostino esprime l'ideale dell'eloquenza cristiana: IV, V 8; VII 12. 21; XXV 55; XXVI 56 (cfr. Quacquarelli 1988, p. 165 sgg.; Prestel 1992, p. 154 sgg.). Ma qui egli precisa che, se non è possibile che l'oratore cristiano sia insieme sapiente ed eloquente, va preferita senz'altro la prima delle due facoltà.

23. *cavendus est*: sui pericoli di un'eloquenza tesa solo a dilettare l'ascoltatore aveva già richiamato l'attenzione Cicerone: cfr. *Orat.* 65; Sullivan 1930, p. 57.

26. *qui artem*: sull'abitudine di Agostino di citare da Cicerone senza farne esplicitamente il nome, cfr. nota a IV, III 7. Sull'inutilità di un'eloquenza priva di sapienza, oltre *Inv.* I 1 qui citato, si veda ancora Cicerone, *de orat.* I 20. 50; Sullivan 1930, p. 57; sulla polemica antica contro la retorica, cfr. Marrou 1958[4], p. 516 sg. Si veda anche Hagendahl 1967, p. 699.

32. *a patre luminum*: l'espressione è ricavata da *Ep. Iac.* 1, 17, passo che ricorre più volte negli scritti di Agostino: cfr., p. es., *Trin.* I 1, 2; *Petil.* III 2, 3; *En. ps.* 142, 11; *serm.* 159, 9; 284, 1.

32-3. *sapientiam*: sui vari significati di *sapientia* in Agostino cfr. I, VIII 8; XI 11. Qui per sapienza Agostino intende uno degli attributi della natura divina e, insieme, il suo riflesso nel mondo creato e nell'uomo (cfr. *Gen. imp.* 16, 59; *Trin.* XV 7, 12-3). Poiché solo i cristiani conoscono veramente Dio, solo di loro si può dire che sono figli e ministri della sapienza. Il modo di appropriarsi di questa sapienza è, come precisa subito dopo Agostino, lo studio della Scrittura, in quanto documento privilegiato della rivelazione divina. <

36. *Non dico*: in precedenza, quando ha presentato i primi rudimenti dello studio della Sacra Scrittura, Agostino ha insistito sull'utilità, per il principiante dell'apprendimento a memoria (II, VIII 12; IX 14; XIV 21). Ma ormai il suo discorso sulla formazione dello studioso cristiano è giunto a un punto molto avanzato, che richiede, al fine di una esposizione del testo sacro adeguata anche sotto l'aspetto formale, una sua previa conoscenza approfondita, che perciò abbia progredito molto al di là del semplice apprendimento mnemonico. L'insistenza con cui qui Agostino rileva l'insufficienza di tale apprendimento è motivata dal fatto che al tempo suo era abbastanza diffusa l'abitudine di imparare a memoria anche vastissime parti della Scrittura (cfr., p. es., Eusebio, *de martyribus Palaestinae* 11, 4; Palladio, *Historia Lausiaca* 26, 3), ma senza che a tale apprendimento si accompagnasse adeguato approfondimento della materia. <

41. *cor earum*: non mi pare che ricorra altra volta in Agostino l'uso di *cor* per indicare il senso profondo della Scrittura: nel nostro passo è evidente la connessione con *oculi cordis*, la vista interiore su

cui cfr. nota a I, XI-XIII 11. Per altre ricorrenze di quest'ultima espressione, cfr. *Tr. Io.* 7, 6; 14, 12; 43, 16; *serm.* 102, 4; 370, 3; *ep.* 147, 44.

44. *verba scripturarum tenere*: rispetto all'oratore laico, quello ecclesiastico ha il vantaggio di potersi, e doversi, appoggiare alla Scrittura, che costituisce il fondamento di ogni suo discorso. Ciò posto, là dove l'eloquenza fa difetto, l'oratore maldestro ha la possibilità di aderire strettamente al dettato scritturistico, in modo da dare consistenza al suo inelegante discorso. <

51-2. *legendos... imitandos*: sull'utilità di leggere, ascoltare e imitare oratori famosi, cfr. *supra*, IV, III 4.

58. *Multitudo*: questo passo scritturistico era stato piuttosto trascurato dagli scrittori cristiani anteriori ad Agostino; egli lo adduce talvolta a significare il valore della vera sapienza, quella cristiana: *Trin.* XIV 1; *Ench.* 1; *ep.* 193, 2.

59. *amara salubria*: rilevare l'utilità dell'amaro medicinale era luogo quanto mai comune, anche in poesia: cfr., p. es., Lucrezio, I 936 sgg. Per Agostino cfr. *serm.* 9, 12 *Nec amara sunt quae dico, aut si amara sunt, curant. Potio ista si amara est, accipiatur. Quia in periculo sunt viscera, amara est: bibatur. Melius est modica amaritudo in faucibus quam aeternum tormentum in visceribus* («Le cose che dico non sono amare, o se sono amare, curano. Anche se questa pozione è amara, prendetela. È amara perché le viscere sono in pericolo: bevetela. È preferibile un po' di amarezza in bocca che il tormento eterno nelle viscere»); cfr. anche *serm.* 153, 10; *ep.* 247, 1.

63. *ecclesiastici viri*: Agostino introduce qui il tema, già anticipato a IV, III 4 (cfr. nota a IV, III 19) dell'uso della Scrittura, e degli scrittori cristiani in genere, come modelli di eloquenza autenticamente cristiana. L'espressione con cui lo introduce è generica, perché egli ha in animo, oltre la Scrittura, i migliori scrittori cristiani in lingua latina, e solo in riferimento a costoro non appare completamente fuori luogo l'esaltazione iperbolica dell'abbondanza di tali modelli: *non sufficit tempus...*

VI, 7. *nihil eloquentius*: la posizione tradizionale assunta dagli scrittori cristiani di fronte all'accusa di rozzezza mossa dai pagani alle Sacre Scritture era stata quella di esaltarne proprio la semplicità di fronte all'artificiosità della forma degli scrittori pagani: cfr., p. es., Origene, *contra Celsum* VI 2; Lattanzio, *Div. Inst.* III 1; Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Ioannem* 2, *PG* LIX, col. 29 sg. La posizione assunta qui da Agostino è perciò nuova e muove da una valutazione che, almeno inizialmente, prescinde dalla mera osservanza esteriore dei precetti della retorica tradizionale, per proporre un criterio di valutazione estetica che tenga conto della congruenza della forma del dettato biblico con il contenuto che vi è espresso. In questo senso <

Agostino, che già prima aveva insistito (IV, III 4) sulla maggiore utilità dell'imitazione dei grandi oratori rispetto alla conoscenza dei precetti retorici, può parlare di eloquenza degli autori dei libri biblici, che pure erano stati digiuni d'insegnamenti retorici. Per la posizione per certi versi analoga di Girolamo, cfr. *infra*, IV, VII 14.

10. *quae magis*: il concetto che l'eloquenza non debba esprimersi sempre allo stesso modo ma adattarsi alle diverse circostanze e occasioni, e anche allo specifico tipo di uditorio, era tradizionale: cfr. Cicerone, *Orat.* 70 sg.; Francey 1920, p. 33; Sullivan 1930, p. 62 sg.

15-6. *altius... soliditate*: il gioco di pensiero si presenta come un vero e proprio *oxymoron*: il contenuto della Scrittura va tanto più in alto quanto più è solido, consistente, non leggero. *ventositate*: questo termine del latino tardo in Agostino presenta insieme le connotazioni dell'ostentazione e dell'inconsistenza: *Cresc.* II 36, 45; *Civ.* IV 3; IX 20; *Gest. Pel.* 30, 55; *En. ps.* 122, 9.

16. *Ubi... non... intellego*: questo chiarimento è necessario, in quanto la poca perspicuità del modo di esprimersi era di norma considerata grave difetto; tale giudizio negativo non vale per la Scrittura, in cui l'oscurità del senso ha preciso significato pedagogico; cfr. II, VI 7 e III, VIII 12. <

24. *tumore*: in senso traslato *tumor* aveva soprattutto valore di carattere morale e come tale il termine compare di frequente in Agostino, soprattutto quale attributo della superbia: cfr., p. es., *Mor. eccl.* I 34, 74; *En. ps.* 120, 5; *serm.* 87, 12; 124, 3; 169, 9; 175, 9. A indicare un tipo di eloquenza troppo gonfia e ampollosa, come qui in Agostino, *tumor* è attestato in Quintiliano, *Inst.* XII 10, 73. Sullivan 1930, p. 64 adduce in questo senso anche Petronio, 1.

30. *admiror et stupeo*: il primitivo disgusto di Agostino per la forma espressiva dei testi scritturistici, tanto lontana dai canoni della retorica tradizionale (*Conf.* III, V 9; cfr. M. Cristiani, in *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, pp. 233-4, nota a III, V 9, 1-2), si è col tempo trasformata in pieno apprezzamento. Non gli sfugge che solo saltuariamente quelle norme vi si trovano osservate, ma ora questa mancanza non è più un difetto ma un pregio: è segno che gli autori sacri non le hanno trascurate per incapacità, ma ne hanno fatto uso soltanto nei limiti in cui esse erano consone all'espressione di quei determinati contenuti. Agostino qui parla infatti di un'*altera eloquentia* degli scrittori biblici, in virtù della quale essi hanno fatto uso solo saltuario anche delle norme della retorica tradizionale. Quali per altro fossero i caratteri di questa altra eloquenza egli non spiega, perché gli esempi biblici da lui riportati nel capitolo VII vengono analizzati secondo gli schemi e i criteri della retorica tradizionale. <

36. *ipsis rebus... subiuncta*: in sostanza Agostino spiega il carattere della prosa biblica in base all'assioma tradizionalissimo *rem tene, verba sequentur*; ma dà di esso un'applicazione molto più estensiva di

quanto un retore classico sarebbe stato disposto ad ammettere, nel senso che deve essere il contenuto a condizionare e imporre una data forma, la più consona a esprimerlo in modo adeguato.

37. *de domo sua*: è evidente il riecheggiamento di *Prov.* 9, 1 *sapientia aedificavit sibi domum*, ma con trasferimento dalla sapienza divina a quella umana e interiorizzazione del concetto di casa. L'interpretazione non è usuale, perché, in base alla fondamentale identificazione sapienza = Cristo, il passo tradizionalmente veniva riferito all'incarnazione: cfr., p. es., Cipriano, *Testimonia ad Quirinum* II 2; e in questo senso interpreta anche Agostino a *serm.* 225, 2.

VII, 1. *Quis enim*: nel capitolo VII Agostino propone tre passi scritturistici, due neotestamentari da Paolo e uno veterotestamentario dal profeta Amos, quali esempi di eloquenza da proporre in senso cristiano. L'analisi retorica che egli ne fa è fondata sulle norme della scuola tradizionale: ricerca delle figure retoriche, rilievo dell'articolazione del periodo secondo le tradizionali partizioni in *cola* e *commata*. Si veda anche Quacquarelli 1992, p. XLVIII sgg. <

6-7. *imperite peritus*: cfr. *Adv. leg.* II 9, 34 *imperita peritia*. L'espressione ha senso positivo e indica una capacità di giudizio estetico non ricavata dalla conoscenza delle regole di scuola.

8. *doctis indoctisque*: Agostino è consapevole di andare contro la tradizione non solo pagana ma anche cristiana. Prevede l'ostilità non solo dei cristiani colti, che sa istruiti secondo le norme della retorica tradizionale e nello studio dei classici pagani, ma anche quella dei cristiani incolti, che non conoscono alcuna regola e sono adusi a deprezzare la retorica, quale componente essenziale della cultura pagana. <

9. *quae climax graece*: la definizione che Agostino dà della *climax* (κλίμαξ) è tradizionale: *Climax est quam nostri gradationem vocant, adiectio repetens quae dicta sunt: priusquam enim ad aliud descendit in prioribus resistit, hoc est quotiens ab eo quo sensus superior terminatur inferior incipitur ac deinceps quasi per gradus idem dicendi ordo servatur* («La *climax*, che i nostri chiamano *gradatio* [scala], è un'aggiunta che riprende ciò ch'è stato già detto: prima infatti di passare ad altro, ritorna su ciò ch'è stato detto in precedenza: cioè, ciò che segue comincia ripetendo la fine del concetto precedente, e così via, quasi che lo stesso modo di esprimersi venga conservato passando da un gradino all'altro della scala») (Keil I 1857, p. 448 [Diomede]). Si veda anche *Rhet. ad Her.* IV 34; Quintiliano, *Inst.* IX 3, 55; Sullivan 1930, p. 66; sulla predilezione di Agostino per questa figura retorica, cfr. Comeau 1930[a], p. 17; Mohrmann 1958, p. 363, che ne riportano vari esempi. Il termine *climax* comunque non ricorre altra volta nei suoi scritti; per il corrispondente latino *gradatio*, cfr. *Doctr.* IV, XX 44; *Mor. eccl.* II 17, 64. <

10. *scalam*: è il significato preciso del greco κλίμαξ. Nel latino classico *scala* viene adoperato al plurale e sempre con significato concreto [Agostino ne fa uso al singolare quasi soltanto in riferimento alla scala di Giacobbe di *Gen.* 28, 12 sgg.: cfr., p. es., *En. ps.* 44, 20; *serm.* 122, 2. 5]. È comunque attestata nel tardo retore Aquila anche la valenza retorica che qui Agostino esclude: cfr. Halm 1863, p. 34.

15. *membra et caesa*: si tratta di ripartizioni del periodo su base non grammaticale ma retorica, che definiscono singole unità ritmiche. La terminologia di cui fa uso Agostino è tradizionale, ancorché poco gradita da Cicerone (*Orat.* 211 ... *nescio cur, cum Graeci* κόμματα *et* κῶλα *nominent, nos non recte incisa et membra dicamus*): cfr., p. es.: *est primum incisum, hoc Graeci comma nominant; ex commatibus, hoc est incisis, membrum fit, quod illi colon appellant; ex commatibus et colis periodus constat, quam nostri comprehensionem dicunt* (Keil I 1857, p. 465 [Diomede]). Cfr. ancora Quintiliano, *Inst.* IX 4, 123; Hagendahl 1967, pp. 167, 561; Comeau 1930[a], p. 15; Sullivan 1930, p. 67. *caesa*: come risulta dagli esempi addotti qui sopra, il termine usuale per rendere il greco κόμμα era *incisum*. Comunque, anche *caesum* trova riscontro in tardi grammatici: Marziano Capella, *de nuptiis Philologiae* V 527-8; Aquila, 18 (Halm 1863, p. 27); Sullivan 1930, p. 67 sg.

16. *ambitus sive circuitus*: cfr. Cicerone, *Orat.* 204 *in... circuitu illo orationis, quam Graeci* περίοδον, *nos tum ambitum tum circuitum tum comprehensionem aut continuationem aut circumscriptionem dicimus*. Cfr. ancora Quintiliano, *Inst.* IX 4, 124; Diomede, in Keil I 1857, p. 465, ambedue con riferimento a Cicerone; Hagendahl 1967, p. 167; Sullivan 1930, p. 68.

17. *suspenduntur voce*: cfr. *infra*, IV, VII 13. 18. 19. 20; *Faust.* XXI 2. Con *suspendere vocem, pronuntiationem* si prescrive di fare, quando si parla in pubblico, una breve pausa (ὑποστιγμή in greco, *subdistinctio* in latino) alla fine di ognuno dei membri (*caesa*) che compongono il periodo, facendo attenzione che il leggero stacco non interrompa il senso del discorso: Quintiliano, *Inst.* XI 3, 35 sgg.; Diomede, in Keil I 1857, p. 438.

18. *finiatur*: come *infra* a IV, VII 18. 19, *finire* non indica soltanto il concludere la pronuncia del periodo, ma anche il concluderla facendo cadere forte la voce. In altri termini, i tre membri isolati, che stanno all'inizio del passo di Paolo addotto come esempio da Agostino, vanno pronunciati ben distinti uno dall'altro, mentre gli ultimi tre, che costituiscono il periodo, con minore stacco uno dall'altro. <

19. *quoniam*: sopra (l. 3) leggiano *quia*. La leggera sfasatura è attestata in tutti i mss.

61. *stertit*: il verbo *stertere*, dormire profondamente, russare, era usualmente adoperato in senso dispregiativo, come nel nostro passo, e tale uso si riscontra altrove in Agostino: *Iam vigilant gentes, et nos stertimus* (*En. ps.* 73, 14; ved. anche *serm.* 39, 3).

64. *decentissima*: il discorso si deve proporre di dire nel modo più appropriato ciò che conviene in una determinata contingenza: *Ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre: πρέπον appellant Graeci, nos dicamus sane decorum* («Come nella vita, così nel discorso niente è più difficile che avvertire ciò che si conviene: i Greci lo chiamano πρέπον, noi lo possiamo definire *decorum*») (Cicerone, *Orat.* 70; ved. anche *de orat.* I 132; II 85; III 200. 210). *varietate*: come dimostra l'analisi stilistica che segue, la varietà si ottiene alternando tra loro periodi composti da un numero variabile di membri (*caesa*) e membri che vanno invece pronunciati isolatamente. Sull'opportunità di variare nello stesso discorso il tipo di eloquenza, cfr. Cicerone, *Orat.* 103; Sullivan 1930, p. 70. Per una valutazione di questa analisi retorica di Agostino, che ne rileva le consonanze col suo modo di fare eloquenza, cfr. Mohrmann 1958, p. 364.

66. *delectantur moventurque*: dilettare era proprio del genere medio di eloquenza, commuovere di quello alto, come insegna Cicerone a *Orat.* 69, che Agostino riporta *infra*, a IV, XII 27.

71-2. *Alioquin... glorier*: per distinguere in questo periodo tre membri, bisogna considerare il primo composto soltanto da *alioquin*.

79-80. *tria caesa... tria membra*: Agostino qui distingue i *caesa* dai *membra*, che invece sopra (VII 11) ha identificato. In effetti, ambedue i termini indicano un'unità ritmica, e la distinzione qui è data solo dalla diversa lunghezza: il *membrum* è più lungo del *caesum*.

85. *responsione*: la *responsio*, o anche *subiectio*, era una vera e propria figura retorica, che il tardo *Carmen de figuris* 31 definisce così: *Fit responsio ad haec quae contra fingimu dici* (Halm 1863, p. 64). Ved. anche Cicerone, *Orat.* 137; *de orat.* III 207; Sullivan 1930, p. 73.

92-3. *Deinde... est*: Agostino osserva che, mentre *in laboribus... in carceribus... in plagis... in mortibus* costituiscono quattro *caesa* da pronunciare staccati uno dall'altro, *a Iudaeis... accepi* forma una sola unità ritmica, i cui due *membra* debbono essere distinti uno dall'altro soltanto da una pausa leggera. Per *distinguendum* cfr. III, II 2 e nota a III, II 2-3; per *suspensa pronuntiatione* cfr. IV, VII 11 e nota a IV, VII 17.

108-9. *anhelans locus*: il ritmo veloce del passo paolino fa arrivare alla fine il lettore col respiro affannoso.

111. *narratiuncula*: termine della latinità postclassica (cfr. Quintiliano, *Inst.* I 9, 6), non trova altro riscontro in Agostino. Egli qui si riferisce a 2 *Ep. Cor.* 32-3, in cui Paolo racconta come a Damasco fosse sfuggito avventurosamente alle ricerche del re Areta.

118-9. *figuras locutionis*: Agostino conferma che l'analisi dei passi paolini da lui fatta è stata finalizzata soltanto a rilevare l'uso delle tradizionali figure e partizioni retoriche, per dimostrare che Paolo non le aveva ignorate, anche se non le aveva ostentate perché ne aveva fatto uso soltanto saltuario.

123. *magna iactatione*: la vanità e la venalità della pratica dell'arte retorica vengono rilevate da Agostino, sulla base della personale esperienza, a *Conf.* IV, I 1; V, VIII 14.

126. *contemnendos*: sulla tradizionale accusa di rozzezza e rusticità che i pagani rivolgevano alle lettere cristiane, cfr. Girolamo, *de vir.* praef. 7 *Discant igitur Celsus Porphyrius Iulianus, rabidi adversus Christum canes, discant sectatores eorum, qui putant ecclesiam nullos habuisse doctores* («Imparino perciò Celso Porfirio Giuliano, cani rabbiosi che latrano contro Cristo, imparino i loro seguaci, i quali ritengono che la Chiesa non abbia avuto alcun dotto»). Ved. anche Lattanzio, *Div. Inst.* III 1; Francey 1920, p. 44. <

130-3. *Etsi... quidem*: l'espressione concessiva (con *etsi*) può apparire anche fittizia, mentre *quidem* è più asseverativo.

134. *scientiam*: per il significato di *scientia* in Agostino, cfr. nota a II, VII 13.

135-6. *doctor gentium*: questo appellativo, ricavato da 2 *Ep. Tim.* 2, 7, appare di uso comune, in ambiente latino, nella seconda metà del IV secolo: cfr. Ilario, *de trinitate* V 32; Ambrogio, *de Abraham* I 9, 94. Per Agostino cfr., p. es., *Civ.* XIV 2; *Trin.* XIII 11, 15; *Praed.* 15, 31; *En. ps.* 58, 2, 5; 78, 2.

139. *graves et fortes*: cfr. 2 *Ep. Cor.* 10, 10, dove Paolo introduce a parlare i suoi avversari: *quoniam quidem epistulae – inquiunt – graves sunt et fortes, praesentia autem corporis infirma et sermo contemptibilis* («... perché le sue lettere – dicono – sono autorevoli ed efficaci, e invece la sua presenza fisica è debole e la parola disprezzabile»).

141. *tropologiam*: termine di significato affine ad *allegoria*, indicante, cioè, in generale, il parlare in senso figurato. In ambito cristiano il termine fu adoperato senza le remore cui fu invece soggetto, in certi ambienti, l'uso di *allegoria*. Solo in un secondo tempo, a partire cioè dalla fine del IV secolo, *tropologia* comincia a indicare in modo specifico l'allegoria di tipo morale, e con questo significato il termine sarebbe stato adoperato in occidente dagli esegeti medievali: cfr. Pépin 1987, p. 20; Simonetti 1987, p. 30; Simonetti 1991, p. 378. In Agostino, che pure usa variamente le forme *tropicus*, *-ce* (cfr., p. es., *infra* l. 152; *Gen. litt.* IV 9, 19; *Civ.* XVII 5. 16; XX 22), *tropologia* è attestato soltanto in questo punto di *Doctr.* <

143. *dulcescunt*: cfr. *Cat. rud.* 13, 18 *sermo dulcescat*. L'uso traslato di *dulcescere* (= diventare dolce, detto di frutta e simili) è tardo. Sul maggiore apprezzamento con cui erano valutati, nella Scrittura, i contenuti espressi in forma figurata, si veda II, VI 7-8 e note a II, VI 8 e 32. *Sed hoc loco*: Agostino chiarisce perché, pur essendo gli scritti profetici gremiti di testi espressi in forma figurata, egli ne sceglie come *specimen* retorico uno da valutare soltanto secondo il senso letterale: ora egli è interessato non a ciò che viene detto ma soltanto a come viene detto.

146-7. *pastorem vel armentarium*: che tale fosse l'attività di Amos risulta dalle parole stesse del profeta (1, 1; 7, 14 sg.), qui riecheggiate da Agostino. In effetti egli vuole rilevare l'ignoranza del profeta, la cui eloquenza risulta perciò soltanto e del tutto naturale. Proprio per questo, probabilmente, egli ha scelto come esempio di eloquenza veterotestamentaria un passo di questo profeta piuttosto che di altri ben altrimenti famosi, quali Isaia e Geremia. <

148. *Non autem*: sulla valutazione positiva che Agostino dette sempre della versione dei LXX e sulle iniziali critiche che egli mosse alla versione geronimiana dell'Antico Testamento direttamente dal testo ebraico, cfr. nota a II, XV 4. Successivamente Agostino attenuò queste critiche ma non modificò mai l'atteggiamento favorevole ai LXX: cfr. La Bonnardière 1986[b], p. 303 sgg. Se ora egli preferisce proporre il testo di *Amos* secondo la versione di Girolamo è per la sua maggiore chiarezza, che la rende più adatta all'analisi di carattere soltanto formale. Ma ciò non implica valutazione negativa per la corrispondente traduzione dei LXX: cfr. nota a IV, VII 151-2. <

150. *spiritalem sensum*: con questa espressione, d'origine alessandrina, viene indicato usualmente il significato cristologico della Scrittura, sovente, ma non sistematicamente, messo in chiaro mediante l'interpretazione allegorica: cfr. Simonetti 1985, p. 86 sg. In Agostino l'espressione ricorre a *En. ps.* 67, 9; cfr. Girolamo, *in Zachariam* I, *PL* XXV, col. 1446; Cromazio, *sermones* 12, 4; 19, 4.

151-2. *obscuriora*: sull'oscurità della Scrittura e conseguente invito alla ricerca di un senso traslato (*tropica*), cfr. nota a II, VI 1. Qui Agostino spiega che l'oscurità, che i LXX presentano in alcuni punti del testo di *Amos* che egli sta per addurre secondo la traduzione di Girolamo, vuole appunto segnalare la presenza di un linguaggio figurato, da interpretare perciò secondo l'allegoria. In sostanza Agostino sostiene che le diverse traduzioni dell'Antico Testamento ne mettono in rilievo la varietà e ricchezza di significati: cfr. nota a III, XXVII-XXVIII 2. Nella fattispecie, la traduzione di Girolamo evidenzia meglio il senso letterale, e la traduzione dei LXX meglio il significato figurato. Del resto anche Girolamo nei commentari ai Profeti più volte propone sia la traduzione latina dei LXX sia quella nuova eseguita da lui sul testo ebraico, e si serve della sua per interpretare il testo profetico secondo la lettera e di quella dei LXX per interpretarlo allegoricamente. <

156. *vel ex rustico*: si può intendere questa espressione come indicante che Amos, diventato profeta, aveva smesso di fare il pastore: cioè «pastore o meglio ex pastore». Ma forse è possibile anche intendere altrimenti: Amos aveva affermato (7, 14) di non essere né profeta né figlio di profeta ma pastore; Agostino parafrasa il passo ricavandone che Amos, in quanto non figlio di profeta, era stato non solo *rusticus* di professione, ma anche di origine rustica, pastorale.

158. *confiditis*: propriamente significa: «voi vivete fiduciosi sul monte di Samaria». Abbiamo tradotto «confidate nel monte di Samaria», perché così ha inteso Agostino: cfr. *infra* IV, VII 17.

173. *Quid enim*: per una fine analisi critica di questa analisi retorica di Agostino, cfr. Moreau 1986[b], p. 317 sgg.

184. *tamquam luminibus*: *lumina* ricorda Cicerone, *de orat.* III 205 *His fere luminibus inlustrant orationem sententiae* (Sullivan 1930, p. 82). Il grande oratore aveva sempre apprezzato il linguaggio *verbis sonans* (*Orat.* 42; *de orat.* III 50), e Agostino considera ornamentali in questo senso i nomi di origine ebraica – in questo caso nomi propri –, dato che suonavano stranieri, e perciò evocativi, alle orecchie latine: cfr. Comeau 1930[a], p. 12; Moreau 1986[b], p. 319; Quacquarelli 1992, p. LIII. <

187. *decentissime variantur*: cfr. IV, VII 13.

209. *voce suspendat*: cfr. *supra*, IV, VII 11; sull'importanza di una esatta *pronuntiatio* cfr. III, II 2; III 7 e nota a III, III 47.

216. *sapienter... musica*: nel verso 5 del passo di *Amos* la condanna della musica appare generalizzata, senza fare alcuna eccezione; ma Agostino ama troppo quest'arte, cui ha dedicato il giovanile *de musica* e di cui fa più volte le lodi, la *pia musica* concessa da Dio agli uomini *ad admonitionem magnae rei* (*ep.* 101, 4; 166, 13; *Civ.* XVII 14). Perciò qui distingue, al di là dell'indiscriminata condanna del profeta, la musica *sapientis* dalla musica *luxuriantis*. Vedi anche Moreau 1986[b], p. 320. <

235-6. *tropus*: nel verso 6 del passo di *Amos* il patriarca Giuseppe sta a indicare simbolicamente tutte le tribù d'Israele, i cui eponimi erano stati suoi fratelli o figli. Agostino appare incerto se questa figura rientri in quelle caratteristiche della retorica tradizionale: si può infatti pensare alla sineddoche (la parte per il tutto) o all'antonomasia (nome proprio al posto del nome comune); ma nessuno di questi due tropi si adatta esattamente all'espressione di *Amos*. <

238. *pulcher*: cfr. le osservazioni di Moreau 1986[b], p. 320, che sintetizzano bene il senso generale dell'analisi retorico-estetica di Agostino.

239. *si ipse non sentit*: Comeau 1930[a], p. 19, fa notare come Agostino, di fronte al testo profetico di cui ammira grandezza e bellezza, dopo averlo analizzato usando, ma non fino in fondo (cfr. l'inizio di par. 21), le risorse della critica retorica del suo tempo, alla fine, quasi cosciente dell'inadeguatezza di questa sua analisi, si rifugi in una vaga e sentimentale espressione ammirativa.

243. *accendit*: ancora una notazione che rileva più la suggestione esercitata dal passo di *Amos* sull'Agostino lettore che non una puntuale capacità di analizzarlo.

248. *ea quae*: cfr. Cicerone, *de orat.* I 146 *Verum ego hanc vim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae* <

laudem sint adepti, sed quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam observasse atque collegisse; sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum («L'efficacia che c'è in tutti i precetti [retorici] io l'intendo nel senso che non seguendo questi gli oratori hanno raggiunto la fama nell'eloquenza, ma piuttosto quei modi di esprimersi che gli oratori abili spontaneamente applicavano, alcuni li hanno rilevati e messi insieme. In tal modo non è l'eloquenza che deriva dalla teoria, ma la teoria dall'eloquenza»). Cfr. anche *Brut.* 46; Sullivan 1930, p. 87; Hagendahl 1967, pp. 160. 699. Il riscontro con Cicerone è molto importante per Agostino, perché avvalora la sua affermazione di un'eloquenza meramente nativa dei profeti, non inferiore, anzi superiore, a quella che si apprendeva nelle scuole di retorica.

251-2. *Quapropter*: quest'affermazione di Agostino appare eccessivamente generalizzante. Egli infatti si è limitato a proporre, da tutto l'Antico Testamento, un solo esempio appositamente scelto da un testo profetico: un po' poco per affermare eloquenti in blocco tutti gli autori dei libri biblici, tanto diversi tra loro per argomento (libri legali storici profetici) e perciò anche per scrittura.

253. *doctoresque*: qui il termine *doctor* non è adoperato in senso tecnicamente ecclesiale, come a IV, XVI 33, ma indica genericamente chi impartisce con la sua parola un insegnamento.

VIII, 1. *Sed nos*: nei capitoli VIII-XI Agostino avverte il lettore dell'equivoco cui può andare incontro un'imitazione troppo pedissequa dello stile biblico, nella fattispecie profetico, quello – cioè – di esprimersi in forma oscura, mentre dall'interprete del testo sacro si richiede soprattutto la chiarezza. <

4. *ad exercendas*: sulle motivazioni che spiegano perché tante volte il testo scritturistico appaia di significato oscuro Agostino ripete di nuovo ciò che aveva già detto a II, VI 7. Sull'oscurità della Scrittura per tenerne lontani gli indegni, un motivo tipicamente alessandrino, cfr., p. es., Clemente, *Stromateis* VI 124; Origene, *de principiis* IV 2, 7.

9-10. *alteram gratiam*: sul carisma divino che doveva assistere, oltre lo scrittore, anche l'interprete del testo biblico, cfr. prol., parr. 2. 8. Agostino qui chiarisce che tale carisma è però diverso da quello che ha assistito l'autore sacro e da quello dipendente. Ne consegue che manca alla pagina dell'interprete l'autorità caratteristica del testo sacro, su cui cfr. II, VIII 12.

14. *perspicuitate*: cfr. lo stesso termine in Quintiliano, *Inst.* VIII 2, 1. In effetti la chiarezza nell'esprimersi era considerata la prima dote dell'oratore, già a partire da Aristotele, *Rhet.* III 2, 1404b; III 5, 1407b; e si veda anche Cicerone, *de orat.* I 44; III 37-9. 48 sgg.; Quintiliano, *Inst.* VIII, proem., 25-6; VIII 2, 22-4; Francey 1920, p. <

40; Sullivan 1930, p. 88; Marrou 1958[4], p. 525; Mohrmann 1958, p. 361. Questa esigenza tradizionale veniva potenziata in Agostino dall'esigenza specifica inerente all'interpretazione del testo biblico: proprio perché questo spesso risultava oscuro, tanto più era necessario che l'interprete si esprimesse nel modo più chiaro.

IX, 3-4. *audientiam*: nel significato generico di ascolto, come qui, è del latino tardo; per Agostino ved. ancora *serm.* 4, 1; 94, 1; 352, 1.

4. *vel raro... vel numquam*: Agostino è consapevole della presenza, nei libri sacri, di passi che, comunque li si spieghi, restano di difficile significato. Consiglia perciò di non proporli al popolo, vale a dire, di non darne lettura e tanto meno spiegazione omiletica durante le celebrazioni liturgiche.

5. *In libris autem*: è uno dei passi di *Doctr.* dai quali meglio risulta < che la finalità che si proponeva Agostino quando dettava quest'opera, non era soltanto di agevolare la formazione tecnica del predicatore cristiano: cfr. Marrou 1958[4], p. 506. In effetti qui Agostino, che a *Cat. rud.* 8, 12; 15, 23 aveva già teorizzato catechesi differenziate a seconda del diverso grado di cultura dei catecumeni, distingue due livelli di discorso in merito all'interpretazione del testo sacro: un livello inferiore, rappresentato dalla omelia ordinaria che il vescovo, o chi per lui, rivolgeva alla massa indiscriminata dei fedeli; un livello più elevato, rappresentato da opere scritte (non solo commentari ma anche spiegazioni epistolari, particolarmente frequenti nell'epistolario di Girolamo), per forza di cose destinate a una circolazione ristretta tra i soli alfabeti, e da discussioni private (*conlocutiones*), tra persone di un certo livello con le quali era possibile discutere anche di questioni di difficile soluzione.

8. *conlocutionibus*: Agostino rileva più volte la specificità della < *conlocutio*, cioè la comunicazione orale privata, rispetto alla comunicazione scritta e al discorso pubblico: cfr., p. es., *Retr.* II 33 (*non scriptis sed sermonibus et conlocutionibus agebamus*); *Tr. Io.* 15, 5; *En. ps.* 84, 15; *ep.* 9, 2; 33, 4. A *ep.* 40, 1 definisce lo scambio epistolare *litteraria conlocutio*.

11. *conlocutorem*: questo termine tardo ricorre qualche altra volta in Agostino: *Conf.* IX, VI 14; *serm.* 352, 4.

X, 2. *cultiora*: questa forma di comparativo non ricorre altrove in Agostino.

3. *intimet*: per *intimare* nel significato di *docere*, cfr. *supra*, IV, IV 6 e nota a IV, IV-V 3-5.

3-4. *quidam*: è il solito Cicerone, che a *Orat.* 78 insegna che an- < che le espressioni non fluenti ma spezzate *non neglegenter tractanda sunt, sed quaedam etiam neglegentia est diligens*. Cfr. Hagendahl 1967, p. 562; Sullivan 1930, p. 91 sg.; Testard I 1958, p. 305. Si dà perciò

una trascuratezza ricercata ad arte, che Agostino puntualizza in una forma non molto ornata ma sempre raffinata (*ut sordes non contrahat*). Cfr. anche Prestel 1992, p. 205 sgg.

8. *latinum*: nella tradizione retorica, parlare latino significava parlare in forma pura e corretta: cfr. *Rhet. ad Her.* IV 17 *Latinitas est quae sermonem purum conservat ab omni vitio remotum. Vitia in sermone, quominus is latinus sit, duo possunt esse, soloecismus et barbarismus* («Parlare correttamente latino significa parlare senza vizi; e i vizi che impediscono al discorso di essere corretto possono essere due, solecismo e barbarismo»). Su solecismo e barbarismo ved. *Doctr.* II, XIII 19 e nota a II, XIII 16; cfr. anche Cicerone, *de orat.* I 144; III 37. 49. 52; *Orat.* 79; Sullivan 1930, p. 92. Questa accezione di *latinus*, *-nitas*, oltre che in questo passo, mi sembra molto poco attestata in Agostino: cfr. comunque *En. ps.* 123, 8 e forse anche *Tr. Io.* 7, 18.

9. *ambiguitas obscuritasque*: tornano i termini caratterizzanti dei libri rispettivamente II e III.

10. *ut ab indoctis*: la preoccupazione di Agostino per la chiarezza qui prevarica sulla norma della corretta latinità. In effetti egli, che guarda sempre all'interpretazione della Scrittura, è consapevole che certe espressioni là contenute difficilmente, nella traduzione latina, possono conciliare purezza ed evidenza; e l'esigenza della pastorale impone l'evidenza anche a discapito della purezza. Cfr. anche Banniard 1992, p. 72.

12. *de sanguinibus*: Agostino presta qui all'ignoto traduttore latino < del passo del salmo una preoccupazione di chiarezza senz'altro eccessiva, in quanto questi non aveva fatto altro che rendere pedissequamente, a discapito della corretta latinità che ignorava il plurale di *sanguis*, il greco ἐξ αἱμάτων dei LXX. In effetti, sia nella glossa di *En. ps.* 15, 4 sia nella citazione del passo a *Pecc. mer.* I 27, 54 Agostino riferisce *de sanguinibus* ai *sanguines pecorum*, cioè al sangue sparso nei sacrifici del tempio di Gerusalemme, per cui il senso del passo non avrebbe sofferto affatto dalla traduzione più latina *de sanguine*.

15. *pietatis doctorem*: non mi pare che ricorra in Agostino altro riscontro di questa espressione. Essa corrisponde ai *boni doctores* di l. 6, e qualifica il maestro cristiano interessato più al contenuto che alla forma di ciò che dice.

16-7. *os... ossa*: lo stesso esempio Agostino ha già riportata a III, III 7, a proposito dell'esigenza di chiarezza che si richiede nella lettura.

17-8. *afrae aures*: rilevando che gli africani non avvertivano la < differenza tra vocali brevi e lunghe, Agostino intende le orecchie della gente che ascoltava la lettura e l'omelia durante la celebrazione eucaristica, cioè una massa di persone tra cui prevalevano gli ignoranti. Infatti l'insegnamento scolastico insisteva ancora sulla lunghezza e la brevità delle vocali, e Agostino era in grado di apprezzare

lunghe e brevi dell'inno *Deus creator omnium* di Ambrogio (*Conf.* XI, XXVII 35).

19. *integritas*: ved., nello stesso senso, Cicerone, *Brut.* 132; Sullivan 1930, p. 95.

25-6. *verbis minus integris*: a *Cat. rud.* 9, 13 Agostino insiste che i *sermones* siano *veriores quam disertiores*.

27. *non solum*: a *Cat. rud.* 15, 23 Agostino rileva l'esigenza di adattare il discorso a seconda che si parli in pubblico o in privato, a persone colte o incolte.

31-2. *tacent... intenta ora*: è più che probabile la reminiscenza di *Aen.* II 1 *Conticuere omnes intentique ora tenebant*: cfr. Hagendahl 1967, p. 329. Sullivan 1930, p. 96, adduce un preciso riscontro con *Cat. rud.* 15, 23: *cum populus tacens unum de loco superiore dicturum suspensus intuetur*.

33. *nec moris est nec decoris*: nella pratica non sempre gli ascoltatori delle omelie di Agostino si dimostravano così educati: nel *serm.* 23, 8 (citato da Pontet 1944, p. 44 e Sullivan 1930, p. 96) egli rileva che, durante la sua omelia, alcuni degli ascoltatori parlavano tra loro perché quelli che avevano capito il suo discorso lo volevano comunicare a quelli che non avevano ancora capito. Perciò egli preferisce riproporre l'argomento in forma più chiara. <

34. *Solet*: cfr. *En. ps.* 72, 31 *Ex voce vestra intellexisse vos video* («dalla vostra voce capisco che avete compreso»); *En. ps.* 80, 8 *quod modo cum dicerem, multi intellexerunt et acclamaverunt; reliqui muti steterunt, quia nondum linguam quam non noverant audierunt* («Ciò che ho or ora detto molti l'hanno compreso e hanno acclamato; gli altri sono rimasti muti, perché incapaci di comprendere un linguaggio loro sconosciuto»). In effetti le omelie di Agostino tante volte accennano alle reazioni con cui gli ascoltatori accoglievano le parole dell'oratore, a significarne la comprensione e il profondo effetto che esse esercitavano: erano clamori, grida di esultanza, gemiti, mormorii vari. Ved., p. es., *En. ps.* 26, 2, 8; 85, 24; 127, 9; 136, 10; *Tr. Io.* 3, 21; 35, 9; *serm.* 51, 6; 361, 1; Pontet 1944, p. 43 sg.

36. *versandum est*: Sullivan 1930, p. 97 porta qui a riscontro *Cat. rud.* 13, 18, dove Agostino ribadisce l'esigenza, da parte dell'oratore, di insistere in ogni modo per riuscire a comunicare il suo messaggio a un uditorio che non reagisce in modo evidente alle sue parole.

38. *memoriter retenta*: si ricordi che in età grecoromana era consuetudine che l'oratore improvvisasse sulla base di una semplice traccia. Il caso di discorsi appresi completamente a memoria e quindi ripetuti in pubblico era eccezionale e non veniva valutato positivamente. In ambito cristiano ogni vescovo era tenuto a predicare spesso, e non tutti erano in grado di farlo con competenza: ecco perché l'uso di ripetere omelie imparate a memoria tendeva a diffondersi, e in misura sempre maggiore a mano a mano che in occidente la condizione <

culturale andava peggiorando (cfr. anche A. Olivar, *La predication cristiana antigua*, Barcelona 1991, p. 923 sgg.). Su questo argomento Agostino tornerà a IV, XXIX 62. *Mox*: il preciso riscontro con IV, XXIV 53, l. 20 sgg. (*Moxque sermone finito...*) fa capire che qui Agostino parla soprattutto per personale esperienza.

40. *enubilat*: termine del latino tardo, non attestato prima di Tertulliano. Agostino ne fa uso anche a *Conf.* X, VIII 12.

41. *onerosus*: sull'opportunità di non affaticare l'uditorio con la ripetizione di cose già note, cfr. *Cat. rud.* 13, 18; Sullivan 1930, p. 97.

43. *delectandi gratia*: del *delectare* come una delle finalità dell'eloquenza Agostino tratterà tra breve, a cominciare dal capitolo XII.

46. *dictor*: termine del latino tardo. Per Agostino si veda anche IV, XXVI 56 e nota a IV, XXVI 33 (*doctor / dictor*); *En. ps.* 104, 27 (*auctor et dictor*); *Cresc.* I 16, 20 (contrapposizione tra *dictor* e *disputator*, su cui cfr. *Doctr.* IV, III 5); III 19, 22. Indica genericamente colui che parla in proprio, qui in contrapposizione a chi parla leggendo cose scritte in precedenza.

58. *taedium*: in contesto retorico, per indicare la noia e il disgusto, cfr. Quintiliano, *Inst.* IV 2, 47; X 1, 31. Per Agostino si veda *Cat. rud.* 10, 14; *serm.* 8, 5.

XI, 1. *haec est*: Agostino distingue il discorso che si propone di insegnare da quelli che intendono dilettare o esortare. Egli chiarisce che si può insegnare anche mediante un discorso espresso in forma poco gradevole, purché di agevole intelligenza: ma è costretto a riconoscere che in tal modo soltanto i pochi veramente interessati ne traggono giovamento. Perciò conclude che anche l'insegnamento deve essere proposto in forma per qualche verso dilettevole. L'accenno alle tre finalità dell'eloquenza, insegnare dilettare e commuovere, serve d'introduzione al lungo sviluppo che comincia col capitolo XII. <

3. *insuaviter*: cfr. *Cat. rud.* 14, 20 *et propterea tristis insuaviter catechizas*; *Mus.* IV 16, 34.

8. *clavis*: questo uso traslato di *clavis* risente di *Ev. Luc.* 11, 52 *claves scientiae* (cfr. *Quaest. ev.* II 23). Per un esempio di *clavis* a indicare l'aiuto divino alla comprensione in senso dottrinale, ved. *serm.* 116, 5 *Veni ergo, Domine, fac claves, aperi ut intellegamus.*

13-4. *condienda*: per l'uso traslato di *condire* in contesto retorico, cfr. Cicerone, *Orat.* 185 *omnino duo sunt quae condiant orationem, verborum numerorumque iucunditas*; *de orat.* II 212. 227; *Brut.* 177. Per Agostino cfr. *Ord.* II 4, 13 *Detrahe ista* (scil. *schemata et metaplasmata*) *carminibus: suavissima condimenta desiderabimus*; ved. anche *Conf.* IV, VIII 13; *Civ.* XVI 30; *Faust.* XXII 41.

XII, 1. *Dixit ergo*: comincia qui la sezione centrale e più articolata del discorso di Agostino sull'eloquenza cristiana, quello in cui la sua di- <

pendenza da Cicerone è più stretta e continua. Infatti egli, dopo aver ribadito in precedenza che il fine supremo dell'eloquenza cristiana, in quanto mira alla spiegazione della Scrittura, deve essere la chiarezza, sviluppa ora l'accenno del capitolo XI relativo all'opportunità che il discorso sia anche abbellito, ancora sulla traccia di Cicerone da cui riprende la partizione in tre generi di eloquenza. L'unica ma fondamentale novità è che gli esempi di eloquenza proposti a illustrare i diversi generi sono tratti dalla Scrittura e da altri autori cristiani. In tale modo lo schema tradizionale viene conservato ma ormai adattato a nuovi contenuti.

2. *ut doceat*: cfr. Cicerone, *Orat.* 69 *Erit igitur eloquens... is qui in foro causisque civilibus ita dicet ut probet, ut delectet, ut flectat: probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae; nam id unum ex omnibus ad obtinendas causas potest plurimum* («Sarà dunque eloquente... colui che nel foro e nelle cause civili parlerà in modo da dimostrare dilettare e convincere. Dimostrare è necessario, dilettare è piacevole, convincere è la vittoria: infatti questo solo modo di parlare, tra tutti, è efficace al massimo al fine di vincere la causa»). Agostino sostituisce gli originari *probet* e *probare* con *doceat* e *docere*; ma anche in questa sostituzione egli resta aderente a Cicerone, che più di una volta aveva presentato le tre finalità dell'eloquenza con *docere conciliare movere* (*de orat.* II 115. 121. 310; *Brut.* 185): cfr. Sullivan 1930, p. 102 sgg.; Hagendahl 1967, pp. 163. 562; Marrou 1958[4], p. 520. La sostituzione che opera Agostino si spiega agevolmente in quanto egli ha di mira, come finalità dell'eloquenza cristiana, la spiegazione della Sacra Scrittura, una finalità ben lontana dal successo nelle cause forensi, cui aveva mirato Cicerone: e se a quest'ultimo fine i concetti di *probare* e *docere* in sostanza si equivalevano, per il fine che si propone Agostino *docere* s'imponeva. Ved. anche Banniard 1992, p. 85 sg.

3. *necessitatis*: per Cicerone il *probare*, cioè dimostrare la validità della propria argomentazione giudiziaria, era imposto dalla necessità, in quanto, se l'oratore non raggiungeva questo obiettivo, per quanto fosse capace di *delectare* e di *flectere*, non poteva vincere la causa. Per Agostino, pur in tutt'altro contesto, la *necessitas* resta tale, in quanto se l'oratore cristiano non riesce a *docere*, cioè a spiegare in modo ben intelligibile la Scrittura, la sua eloquenza ha mancato l'obiettivo. Tale fine primario egli ribadisce ancora subito dopo. *delectare*: su *delectare*, *-tatio* come fine dell'eloquenza, cfr. anche, p. es., Cicerone, *Brut.* 276; *de orat.* II 317; III 56. 88; Quintiliano, *Inst.* II 10, 11; III 5, 2. *suavitatis*: per *suavitas*, *-ter* detto dell'eloquenza, ved. ancora Cicerone, *Brut.* 276; *de orat.* II 126; III 42. 43. 56. Per Agostino, cfr. *Cat. rud.* 1, 1; *Conf.* V, XIII 23; *Vid.* 18, 22; *Trin.* VIII 3, 4; *ep.* 93, 4.

4. *Horum trium*: la distinzione che qui opera Agostino, collegando il *docere* con l'oggetto del discorso, e facendo dipendere il *delectare* e il *flectere* dal modo di parlare ricorda la distinzione che aveva ri-

levato Aristotele, riguardo al modo di persuadere, tra il soggetto trattato (ἐν αὐτῷ τῷ πράγματι) e ciò che ne è al di fuori (τὰ ἔξω τῶν πραγμάτων), a sua volta distinto in carattere (ἤθη) dell'oratore e emozioni (πάθη) che era in grado di suscitare: *Rhet.* I 2, 1355b; a questa distinzione si avvicina anche Cicerone in *de orat.* II 310. Su questi riscontri, cfr. Sullivan 1930, p. 102.

12-3. *quomodo dicat*: in *Cresc.* I 13, 16 Agostino aveva distinto il *dicere veraciter* dal *dicere copiose et ornate*: Sullivan 1930, p. 103 sg.

15. *ita flectitur*: per *flectere* nel senso di commuovere, cfr. ancora Cicerone, *de orat.* II 211; Quintiliano, *Inst.* IV 2, 80; IX 4, 133. Qui Agostino, da buon retore, presenta i caratteri dell'eloquenza di grande impegno con un pezzo di bravura che di tale eloquenza è esempio quanto mai evidente.

17. *exaggeras*: detto dell'enfatizzare col discorso, cfr. Cicerone, *de orat.* I 234; Quintiliano, *Inst.* VI 2, 23; IX 2, 53; per Agostino, ved. *Pers.* 17, 46; *Quaest. Mt.* 9; *serm.* 352, 9.

20-1. *grandi eloquentia*: espressione tecnica per indicare l'eloquenza di tono più acceso, quella che aveva per fine la mozione degli affetti: cfr. Cicerone, *de orat.* II 337; III 169; *Orat.* 119; *Brut.* 126; Quintiliano, *Inst.* X 1, 77; 2, 16. Agostino, che fa vasto uso dell'aggettivo *grandis*, soltanto in *Doctr.* lo usa, e spesso, con significato specificamente retorico: cfr. IV, XX 44; XXI 49; XXIII 52; XXIV 54; XXVI 58; XXVIII 61. <

22. *ut agant*: fine dell'eloquenza *grandis* è per Agostino spingere l'ascoltatore a fare qualcosa: perciò, come egli chiarisce anche al par. 28 (*docendi... movendi*), questa finalità si affianca a quella del *docere* come altro obiettivo concreto da conseguire col discorso. Di contro il *delectare*, finalità della *suavitas dicendi*, si presenta, più che come obiettivo da conseguire, come mezzo che facilita il conseguimento degli altri due (cfr. anche IV, XXV 55). A questo proposito si tenga presente che, se fine delle lettere classiche fu *prodesse* e *delectare* (cfr. Orazio, *Ars* 333 sg.), di fatto però vasta parte di questa letteratura, soprattutto la poesia, fu volta soltanto a *delectare*. Invece la cultura cristiana antica ignorò la letteratura d'intrattenimento e d'evasione e perciò apprezzò il *delectare* mai come fine a sé stesso ma soltanto come mezzo che, allettando all'ascolto e alla lettura, rendesse più agevole e meglio accetto il *prodesse*. Ritengo che in quest'ottica vadano apprezzati i vari accenni al *delectare* che si colgono negli antichi scrittori cristiani e che sono stati di recente studiati da B. Studer, «Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese», in *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Roma 1992, p. 431 sgg. Per Agostino, oltre i vari passi di *Doctr.* che stiamo esaminando, ved. anche *Cat. rud.* 1, 1 *ad te adducuntur qui fide christiana primitus imbuendi sunt, eo quod existimeris habere uberem facultatem, et doctrina fidei et suavitate sermonis* («ven- <

gono portati a te coloro che debbono essere iniziati alla fede cristiana, perché si ritiene che tu abbia in questo grande capacità, per competenza di dottrina e dolcezza di eloquio»).

24. *Si autem*: in questo paragrafo e nel successivo Agostino esamina il rapporto che si istituisce tra *docere delectare* e *movere*. Per apprezzare esattamente il suo ragionamento, si tenga presente che egli assegna al *docere* una duplice finalità: a volte si danno insegnamenti che l'uditore deve soltanto capire e credere, cioè di carattere dottrinale; altre volte invece si danno insegnamenti che, una volta capiti, debbono essere tradotti in azione, cioè di carattere morale. Posto perciò che il *docere* è obiettivo di qualsiasi discorso cristiano, il *movere* interverrà soltanto là dove si deve spingere l'uditore riluttante a tradurre in pratica l'insegnamento morale che gli viene presentato. Ne consegue che l'estensione del *movere* è minore di quella del *docere*, ma l'obiettivo è più difficile da conseguire, e perciò esige maggiore impegno e capacità da parte dell'oratore. Quanto al *delectare*, come abbiamo chiarito qui sopra, anche se Agostino lo affianca più di una volta al *docere*, si presenta non come terzo obiettivo da realizzare quanto come mezzo di cui l'oratore si serve per facilitare il *docere*. Vedere perciò, nel passaggio da *docere* a *delectare* e poi a *movere* una sorta di progressione geometrica d'importanza (cfr. Sullivan 1930, p. 106) non mi sembra del tutto esatto. <

31. *necessitatis non est*: *necessitas* indica l'obiettivo che ogni discorso cristiano si *deve* proporre: in questo senso essa pertiene soltanto al *docere*; non al *movere*, perché non sempre l'insegnamento teorico si deve tradurre in pratica (è il caso dell'insegnamento dottrinale); non al *delectare*, perché si può insegnare anche senza dar diletto all'uditore, pur se in questo modo l'insegnamento diventa più difficoltoso.

40. *etiam falsa*: a *Conf.* VII, XV 21 Agostino afferma che è falso ciò che si crede che sia, mentre non è; ma a *Sol.* II 16, 30 dimostra che non c'è falso se non a causa di una certa imitazione del vero. Perciò dimostrare la falsità di qualcosa significa mettere in chiaro questo rapporto, il che significa dimostrare per qual motivo è vero che una data cosa è falsa.

XIII, 1. *Propter eos*: lo stesso concetto, che giustifica l'importanza del *delectare*, è stato espresso da Agostino alla fine del par. 26 con l'immagine degli alimenti ben conditi.

10. *credere vel nosse*: come abbiamo già sopra chiarito, si tratta di concetti di carattere dottrinale, di cui bisogna riconoscere la verità: siamo a livello soltanto intellettuale, che non implica un particolare impegno morale.

12. *persuadetur*: Sullivan 1930, p. 108, ritiene che qui Agostino identifichi *flectere*, cioè *movere*, con *persuadere*, e considera quest'ultimo fine supremo dell'oratoria, citando a riscontro Cicerone, *Inv.* I 6; <

de orat. I 138. 260. Ma la posizione di Agostino qui non coincide perfettamente con quella dell'Arpinate, come invece a IV, XXV 55, perché egli assegna al *movere* un obiettivo di urgenza morale che era in sostanza estraneo all'oratore pagano. Questi, ai fini dell'eloquenza forense e anche civile, doveva persuadere, convincere l'uditorio della bontà della sua proposta, della sua dimostrazione. Ma Agostino ha già spiegato che non basta persuadere l'uditore cristiano che una cosa è vera e che si deve fare, ma gli si deve strappare anche l'assenso a fare, ad agire in conformità di quel dato imperativo d'ordine morale. In altri termini, qui per Agostino il *persuadere* sembra pertinente soprattutto al *docere*, mentre per *flectere* (*movere*) si esige qualcosa di più.

14. *eloquentem ecclesiasticum*: l'espressione ritorna uguale a IV, XXVI 57, ll. 36-7 e mai altrove in Agostino. A prima vista il soggetto sembra essere *ecclesiasticus* ed *eloquens* attributo del soggetto = un ecclesiastico eloquente; ma a IV, XV 32, l. 1, nell'espressione *noster iste eloquens*, il soggetto è senza dubbio *eloquens*; e inoltre va notato che Agostino usa sistematicamente *ecclesiasticus* come aggettivo (a meno che non si tratti dell'omonimo libro dell'Antico Testamento). Perciò, anche se per comodità traduciamo «l'uomo di chiesa eloquente», l'espressione va intesa: una persona eloquente che è uomo di chiesa, cioè appartiene alla gerarchia. Marrou 1958[4], p. 507, nota questa espressione come una di quelle che sembrano avvalorare l'ipotesi che *Doctr.* sia stato dettato da Agostino soprattutto al fine di fornire un sussidio agli ecclesiastici incaricati di predicare: in argomento cfr. Introduzione, p. XII sgg.

18. *granditate*: cfr. anche IV, XXVI 58; XXVII 59. È il sostantivo corrispondente a *grandis eloquentia*, ma fu utilizzato ben poco: Cicerone ne fa uso a *Brut.* 121, e Quintiliano mai. In Agostino, *granditas* è usato più volte (cfr., p. es., *Conf.* VI, XII 21 *granditas animi*; *Iul. imp.* VI 27 [*PL* XLV, col. 1573] *granditas poenae*), ma solo in *Doctr.* con significato retorico.

XIV, 1. *Cui suavitati*: a *Conf.* I, XVI 25-6 Agostino insiste a lungo sull'influenza corruttrice della poesia classica, alla cui bella forma si accompagnava l'immoralità dei contenuti. L'impossibilità per la Chiesa, anche dopo la pace costantiniana, di dar vita a una efficiente scuola cristiana alternativa a quella tradizionale obbligava i giovani cristiani a compiere gli studi applicandosi ai consueti autori pagani. A questo proposito Basilio aveva consigliato di scegliere per i giovani passi della letteratura classica adatti a stimolare la virtù (*ad iuvenes* 4 sgg.): Agostino fa ancora un passo avanti, ponendo le basi per un apprendimento in cui la lettura della Scrittura possa addirittura sostituire quella dei classici pagani.

7. *Pavor*: mentre poco prima, nel citare *Amos* (IV, VII 15-6), Agostino ha seguito la nuova versione di Girolamo, ora invece, per un

passo che non presenta alcunché di oscuro, ritorna alla *versio antiqua*, aderente al greco dei LXX.

10. *O eloquentia*: questa lode dell'eloquenza può ricordare passi analoghi di Cicerone, che esaltano appunto la potenza trascinante della parola (cfr. *de orat.* I 202; II 33; Francey 1920, p. 23): ma l'impegno religioso e morale che sottostà all'esclamazione di Agostino era stato del tutto estraneo all'orizzonte mentale di Cicerone.

19. *nisi suaviter dicerentur*: nel momento stesso in cui Agostino esprime la sua preferenza per contenuti veri e giusti, ancorché esposti in forma meno piacevole, non può far a meno di riconoscere l'importanza della bella forma ai fini di un'efficace comunicazione: il *delectare* è solo mezzo, e non fine, dell'eloquenza cristiana; ma è mezzo tanto importante da apparire indispensabile; e Agostino cerca faticosamente un giusto equilibrio, volto a evitare da una parte l'esposizione malfatta, e perciò inadeguata, di contenuti utili, e dall'altra i lenocini della forma che possano apparire solo fine a sé stessi.

20. *In populo autem gravi*: a *En. ps.* 34, 2, 10, dove Agostino spiega l'espressione inserita nel suo contesto, *Confitebor tibi, Domine, in ecclesia multa, in populo gravi laudabo te*, essa indica i cristiani autentici nel complesso della Chiesa, che riunisce a sé frumento e paglia, buoni e cattivi. <

22-3. *spumeo*: questo termine e quello affine *spumosus* ricorrono in Agostino soltanto nel contesto della polemica contro Giuliano di Eclano, per rilevarne l'eloquenza esuberante e poco consistente: *Iul.* V 10, 43 *inaniter spumeum effundis eloquium*; *Iul. imp.* VI 9 *tuae loquacitatis inflato atque spumoso strepitu*. Sono rari gli antecedenti di questo uso traslato dei due termini: cfr. comunque Persio, *Sat.* I 96.

24. *epistula*: nell'ambito della tradizione manoscritta delle opere di Cipriano, l'*ad Donatum*, insieme con altri trattati, in molti codici è trascritto insieme con le lettere dell'epistolario e si confonde con esse. Già Agostino aveva tra le mani un esemplare degli scritti cipriani di questo tipo. In argomento cfr. M. Bévenot, *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford 1961.

25. *Cypriani*: l'eloquenza cristiana che auspica Agostino deve essere *gravis*, cioè priva di eccessive ricercatezze. Come esempio di stile non accettabile in questo senso egli riporta un passo dell'elaboratissimo esordio dell'*ad Donatum* di Cipriano, preoccupandosi, in verità un po' goffamente, di scusarne l'autore, a lui carissimo. In effetti, qui Cipriano si era espresso in forma particolarmente elaborata probabilmente perché aveva avuto come punto di riferimento la non meno elaborata, ma ben più felice, pagina iniziale dell'*Octavius* di Minucio. Va precisato che Agostino, quando tra breve verrà a parlare dei tre stili di eloquenza (IV, XVII 34), come finalità di quello medio ammetterà il *delectare*; ma ancora appresso chiarirà (IV, XXV 55; cfr. <

anche IV, XII 27) che l'oratore cristiano si deve proporre il *delectare* solo come mezzo, per meglio istruire ed esortare, e non come fine. Evidentemente, invece, nel passo di Cipriano egli giudicava l'intenzione di *delectare* fine a sé stessa. Va comunque rilevato che proprio nel muovere questo rimprovero a Cipriano Agostino fa uso di un'espressione in cui paronomasia e allitterazione s'intrecciano in modo particolarmente sofisticato e spettacolare, *affluentissima fecunditate facundiae*, che difficilmente può essere considerata esempio dello stile grave da lui vagheggiato, palmare esempio della distanza che anche per lui correva tra teoria e pratica. Sulla citazione da Cipriano ved. anche Mohrmann 1958, p. 361.

37-9. *posse... nolle*: Agostino ragiona, a proposito di Cipriano, più o meno come aveva fatto per Paolo (cfr. IV, VI 10): lo sporadico ricorrere in lui di passi eccessivamente elaborati sta a indicare che egli era in grado di scrivere in questo modo ma ha evitato di proposito di farne grande uso. La spiegazione, già inconsistente per Paolo, è ancor più inammissibile per Cipriano, che aveva esemplato il suo modo di scrivere sui canoni della scuola, avendo a modello *in primis* Cicerone. <

XV, 1-2. *iusta et sancta et bona*: l'espressione riecheggia «il precetto santo e giusto e buono» di *Ep. Rom.* 7, 12, ma con inversione dei primi due termini, forse dovuta a influsso di *Ep. Phil.* 4, 8 *quaecumque iusta, quaecumque sancta*. Nei molti riscontri agostiniani di questa espressione l'ordine dei termini è quasi sempre quello originario; per l'ordine "giusto santo buono", come nel nostro passo, si veda *En. ps.* 35, 7 (e anche *Bon. con.* 24, 32). Non mi pare, invece, che trovi alcun riscontro *iusta et bona et sancta*, che si legge in alcuni mss. di *Doctr.* e che Martin ha preferito.

3-4. *ut intellegenter, ut libenter, ut oboedienter*: i tre avverbi corrispondono rispettivamente a *docere delectare flectere* di IV, XII 27.

7. *orator... dictor*: Agostino gioca su una possibile bivalenza di significato di *orator*, termine che, in quanto connesso con *orare*, potrebbe significare uno che prega, oltre che uno che parla. Su *dictor*, cfr. IV, X 25 e nota a IV, X 46.

9. *ructet*: *ructare* significa genericamente metter fuori ciò che uno ha dentro; significa perciò anche l'atto di vomitare, ma anche, in senso traslato, di esprimere il proprio pensiero, e in questo senso adopera il termine Agostino, che ha caro l'accostamento *bibere - ructare* per indicare l'esprimere un contenuto di ispirazione divina: cfr. *serm.* 20A, 8 (*Iohannes*) *super pectus Domini discumbebat, in convivio illo haec omnia biberat quae in evangelio magna felicitate ructabat* («Giovanni posava il capo sul petto del Signore e in quella cena si era abbeverato di tutta quella dottrina che con grande efficacia avrebbe espresso nel Vangelo»). Cfr. anche *En. ps.* 21, 2, 3; 103, 1, 2; *Tr. Io.* 20, 1; 36, 1.

10-1. *fidem dilectionemque*: Agostino richiama i fondamenti dell'interpretazione cristiana della Scrittura, quali li ha fissati nel libro I: ortodossia dottrinale, amore di Dio e del prossimo.

14. *nisi qui corda omnium videt?*: che l'interprete della Scrittura dovesse essere assistito dallo Spirito divino, era convinzione tradizionale (cfr. nota a prol. 26-7). In Agostino questa convinzione era molto sentita perché si radicava nella dottrina del maestro interiore (cfr. nota a prol. 122). È perciò usuale in lui richiamarsi all'aiuto divino in apertura di discorso o quando, nel corso di esso, deve proporre una spiegazione non facile: *Nos loquimur, sed erudit Deus: nos loquimur, sed Deus docet* (*serm.* 153, 1; ved. anche *serm.* 152, 1; *En. ps.* 126, 2; *Tr. Io.* 1, 7; *Corr. gr.* 10, 26; per altra esemplificazione, cfr. Comeau 1930[a], p. 96, n. 4; Marrou 1958[4], p. 523, n. 4). <

15-6. *in cuius manu*: Agostino ripete questa citazione dalla *Sapienza* proprio alla fine dell'opera (*Doctr.* IV, XXX 63), per sottolineare la dipendenza dello scrittore e oratore cristiano dal maestro interiore. Cfr. anche *En. ps.* 118, 2, 1 *Scriptum est et legitur et verum est... Sed elaborandum est, opitulante Deo, in cuius manu sunt nos et sermones nostri, ne recte dictum non recte intellectum lectorem auditoremve perturbet* («È scritto, così leggiamo ed è vero... ma, con l'aiuto di Dio nella cui mano siamo noi e i nostri discorsi, bisogna adoperarci, perché non avvenga che ciò ch'è stato detto esattamente, non esattamente compreso confonda il lettore o l'ascoltatore»).

20. *Nolite cogitare*: Agostino è solito servirsi di questo passo evangelico, anche sganciato dall'originario contesto martiriale, per rilevare la completa dipendenza dell'uomo dalla volontà di Dio (cfr., p. es., *Tr. Io.* 99, 6; 100, 1; *En. ps.* 103, 4, 14; 115, 4; 141, 5; *ep.* 194, 16; *serm.* 2, 5). Nel nostro passo egli invece ne rileva il contesto originario, che gli permette la raffinata, ancorché concettualmente forzata (*tradere* = consegnare e comunicare), simmetria *persequentibus tradi pro Christo / tradere discentibus Christum*.

XVI, 1. *Quisquis autem*: Agostino ha ancora di mira gli avversari da lui confutati nel prologo (par. 2 sgg.), i quali sostenevano di non aver bisogno di apprendere da altri il modo di interpretare la Scrittura, in quanto ispirati direttamente dallo Spirito divino (cfr. nota a prol. 20). Il successivo *si doctores sanctus efficit Spiritus*, che riecheggia *Ep. Eph.* 4, 11 (cfr. anche *infra*, l. 26 sgg.), sembrerebbe riportare un'argomentazione di questi avversari. <

4. *Scit Pater vester*: questo passo evangelico è lungamente esaminato a *serm.* 80, 2, dove Agostino spiega che, anche se Dio conosce bene tutto ciò di cui abbiamo effettivamente bisogno, è però necessario pregarlo. Si veda anche *Serm. Dom.* II 17, 56. Il successivo richiamo a Paolo Timoteo e Tito ha lo scopo di introdurre nel discorso

il richiamo alle *Lettere pastorali*, il cui contenuto didascalico quadra bene con la posizione teorica sostenuta da Agostino.

8. *persona doctoris*: nella chiesa primitiva quello del dottore era un vero e proprio *officium*, che si occupava dell'insegnamento, distinto dalla gerarchia ecclesiastica (cfr. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris 1933, pp. 59 sgg.; 96 sg. e *passim*). Ma gradualmente la figura del dottore era venuta meno, perché il compito d'insegnare era stato rivendicato dal vescovo e dai presbiteri. Ai tempi di Agostino era *doctor* un qualsiasi membro della gerarchia ecclesiastica cui fosse affidata l'incombenza di insegnare. Per la generica menzione del dottore in Agostino, cfr., p. es., *Nat. an.* II 1, 1; *Lib. arb.* I 1, 3; *ep.* 266, 2. <

26. *cum dicat*: Agostino allude a *Ep. Eph.* 4, 11, in cui Paolo dice che Cristo *dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas... alios autem pastores et doctores*. Presentando la facoltà d'insegnare come dono divino, il Paolo di questo passo può sembrare in contrasto con quello dei tanti che Agostino sta citando dalle lettere pastorali, in cui l'apostolo dà insegnamenti a Timoteo e Tito perché, a loro volta, essi li trasmettano ad altri. Ma – come spiega Agostino – dono divino e insegnamento umano si debbono integrare tra loro.

30. *neque qui plantat*: *1 Ep. Cor.* 3, 7 è passo prediletto da Agostino per raccomandare ai suoi ascoltatori l'impegno personale e insieme la convinzione che solo Dio con la sua grazia può rendere efficace tale impegno: cfr., p. es., *En. ps.* 21, 2, 31; 87, 13; 118, 32, 4; *Tr. Io.* 5, 15; 12, 9; 13, 18; *serm.* 4, 26; 43, 8.

32. *sanctis angelis*: per l'espressione *angeli sancti* e l'aiuto che essi prestano agli uomini, cfr. I, XXX 33. Sul loro ufficio di dare agli uomini *intellectum*, cfr. *En. ps.* 118, 18, 4.

34. *Doce me*: cfr. l'interpretazione che Agostino dà di questo passo a *En. ps.* 142, 17 *Si non me docueris, faciam voluntatem meam, et deseret me Deus meus... "Doce me": non enim tu es Deus meus, et ego ero magister meus* («Se non mi avrai insegnato tu, io farò la mia volontà e il mio Dio mi abbandonerà... "Insegnami": non è possibile che tu sia il mio Dio e io il mio maestro»).

38-9. *medicamenta*: sull'immagine del medico e della medicina, cfr. I, XIV 13. Si veda ancora *En. ps.* 36, 3; 102, 5; *serm.* 49, 9; 80, 3; 278, 2.

42. *officiose*: Agostino con questo avverbio (più volte in coppia con *honeste*) vuol significare che si fa qualcosa per dovere, impegno morale: cfr., p. es., *Doctr.* III, XXII 32; *Civ.* X 1; *Mor. eccl.* I 27, 53; *ep.* 28, 4; 130, 12.

44-5. *qui potuit*: è Paolo, di cui si riecheggia *Ep. Gal.* 1, 1. Si veda, per un concetto analogo, *Corr. gr.* 5, 8.

XVII, 6. *etsi*: qui Agostino ammette che l'oratore eloquente possa an- <

che non convincere gli uditori. Ma a IV, XXV 55 egli afferma che se l'oratore non persuade, ha fallito lo scopo.

9. *Is erit igitur*: dopo aver trattato del rapporto tra *docere delectare* e *movere* (*flectere*), Agostino torna all'*Orator* di Cicerone, per ricavarne la connessione delle tre finalità dell'oratore con i tre tipi (generi, stili) tradizionali di eloquenza. Per dettagli su questa tripartizione, che sembra rimontare a Teofrasto, cfr. Sullivan 1930, p. 121 sg. Si veda anche Francey 1920, p. 33; Testard I 1958, p. 278. Cicerone e Quintiliano non sembrano disporre di una terminologia fissa per definire i tre generi di eloquenza: per il primo, oltre il *submisse temperate graviter* del passo dell'*Orator* citato qui da Agostino, si veda *subtile modicum vehemens* di *Orat.* 95. Agostino per definire i tre stili (*dicendi genus, dictio*) fa uso rispettivamente di *submissus* per il genere semplice, *temperatus* (*medius, moderatus*) per il genere medio, *grandis* per il genere elevato: IV, XVIII 35. 37; XIX 38; XX 39. 40. 42, ecc.). <

10. *granditer*: va rilevato che sia nel passo ciceroniano di *Orat.* 101, che Agostino riporta *ad verbum*, sia nell'anticipazione dello stesso concetto a *Orat.* 100 (*Is est enim eloquens, qui et humilia subtiliter et alta graviter et mediocria temperate potest dicere*), troviamo *graviter*, che nella citazione diretta Agostino ha cambiato in *granditer*, termine corrispondente a *grandis*, *granditas* (cfr. IV, XII 27; XIII 29). Per altro, a differenza di questi altri due termini, la forma avverbiale *granditer* si riscontra solo nel tardo latino ed è di uso raro: in contesto retorico, cfr. Giulio Vittore, in Halm 1863, p. 439. Con significato retorico Agostino adopera *granditer* soltanto in *Doctr.* (cfr. IV, XVIII 36; XIX 38; XX 42. 43, ecc.). In contesti diversi, cfr. *Conf.* I, IX 15; *Civ.* XXI 4; *Iul. imp.* VI 5. <

XVIII, 1. *Haec autem tria*: Agostino precisa una fondamentale differenza tra eloquenza pagana ed eloquenza cristiana riguardo all'applicazione pratica dei tre generi di eloquenza. Cicerone aveva teorizzato che i tre generi andavano applicati in modo congruo all'importanza degli argomenti da trattare: egli stesso aveva esemplificato proponendo (*Orat.* 102) le sue orazioni *pro Caecina*, *pro lege Manilia* e *pro Rabirio* quali esempi di stile rispettivamente *submissus temperatus* e *grandis*: cfr. Sullivan 1930, p. 122. Agostino invece osserva che l'oratore cristiano ha sempre a che fare con argomenti che, come che sia, interessano la condotta di vita dei fedeli, perciò la loro salvezza: in tal senso anche un argomento all'apparenza futile, in quanto può avere ripercussioni anche gravi in ambito morale, è importante. Nello stabilire le differenze tra i diversi generi Cicerone guardava all'esteriorità della vita civile, mentre Agostino guarda all'interiorità della coscienza di ogni credente. Perciò per l'oratore cristiano ogni tema da trattare è importante al massimo, e l'applicazione di uno o dell'al- <

tro genere sarà determinata soltanto dalle specifiche contingenze in cui viene tenuto il discorso.

2. *forensibus*: Agostino fa uso di *forensis* in senso lato, p. es., in contrapposizione a *ecclesiasticus*, per indicare ogni causa d'argomento civile, non specificamente una causa giudiziaria, cui si adattava soprattutto lo stile *submissus*: cfr., p. es., *duas epp. Pel.* III 5, 14 (*ecclesiastico iudicio, non forensi*); *ep.* 43, 25 (*non gestis forensibus aut ecclesiasticis*); *Brev.* 3, 2; *En. ps.* 118, 11, 6.

8. *media*: mentre gli stili semplice e grande trovavano riscontro, di massima, oggettivo negli argomenti che il discorso intendeva trattare, lo stile medio si caratterizzava, come indicava anche la definizione, per un *quid medium* tra gli altri due stili, per cui *particeps utriusque quadam mediocritate laudatur* (cfr. Cicerone, *Orat.* 199. 212); Quintiliano, *Inst.* XII 10, 58; Sullivan 1930, p. 123.

10. *abusive*: come *abusio* di I, IV 4, era soprattutto termine del linguaggio grammaticale, corrispondente al greco καταχρηστικῶς (cfr. III, XXIX 40), a indicare che una parola è usata con significato improprio (cfr. anche, p. es., *Gen. litt.* XI 2, 4; *83 Quaest.* 20. 51, 4). In effetti *modicus*, in quanto pertinente a *modus*, indica propriamente qualcosa di medio, né piccolo né grande, mentre nell'uso comune il termine aveva ormai assunto il significato di piccolo.

13. *temporariam*: cfr. nota a I, XXXVIII 6-7.

19. *Qui in minimo*: queste parole evangeliche non trovano molto riscontro nelle altre opere agostiniane. Cfr. comunque *En. ps.* 136, 2. In ambedue i passi viene rilevata la divergenza tra la minima entità dell'operazione dell'uomo e l'importanza della sua valutazione morale. Cfr. anche *Coll. Max.* 15, 19 (Massimino).

21-2. *ratio rotunditatis*: a *Quant. an.* 16, 27 Agostino osserva che la figura del cerchio è più perfetta delle altre in quanto la sua perfezione non dipende dalla grandezza ma dalla qualità della figura (sulla cui definizione di scuola cfr. Euclide, *Elementa* I, def. 15), per cui è ugualmente perfetta sia se è grande sia se è piccola: *circulus non magnitudine spatii sed quadam conformatione ceteris praestat* («La figura del cerchio supera le altre non per la quantità di spazio che racchiude, ma proprio per la sua forma»).

24. *non minuitur*: a *Faust.* XXII 43 Agostino osserva: *Ratio quippe iustitiae non tantum quid factum sit verum etiam quare factum sit intuetur, ut ex causis suis facta pendentia libramento aequitatis examinet* («Il criterio valutativo della giustizia considera non solo ciò che è stato fatto ma anche perché è stato fatto, così da valutare in modo equo i fatti in dipendenza dalle loro cause»). La perfezione della giustizia dipende dalla *voluntas* con cui si agisce: *ep.* 127, 5.

27. *Audet quisquam*: la lunga citazione da Paolo calza perfettamente coll'argomentazione che Agostino sta svolgendo. Infatti qui Paolo parla eccezionalmente di questioni giudiziarie, il che permette <

il collegamento con la teorizzazione ciceroniana dei tre stili; le ragioni delle liti tra cristiani rientravano pienamente nella tematica da trattare con lo stile *submissus* quanto a materia del contendere; ma l'*animus* con cui le liti erano trattate le rendeva moralmente importanti: questo spiega l'elevatezza di tono di alcune parti della perorazione di Paolo, tipica dello stile elevato.

43. *vocis mutatione*: Agostino rileva gli scarti di tono del discorso di Paolo, che alterna momenti di pacatezza con altri di acceso pathos a significare i diversi sentimenti che lo agitavano, accrescendo così l'efficacia della perorazione. Sul rapporto tra diversi toni di voce e diversi stati d'animo, cfr. Cicerone, *Orat.* 55. Per *mutatio vocis* in Quintiliano, ma in altro senso, cfr. *Inst.* I 5, 35. <

48-9. *negotia saecularia*: per la stessa espressione, ricavata da 2 *Ep. Tim.* 2, 4, cfr., p. es., *Tr. Io. ep.* 5, 3; *ep.* 55, 37; 78, 4; *serm.* 351, 5.

49. *apud ecclesiasticos iudices*: per questa espressione cfr., p. es., *Cath.* 2, 4; *serm.* 351, 10. Agostino qui intende riferirsi all'istituto dell'*episcopalis audientia*, in base al quale, a partire da Costantino, l'autorità civile aveva demandato ai vescovi la facoltà di giudicare, a determinate condizioni, anche in materia civile e penale, oltre che ecclesiastica in senso stretto; cfr. A. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958, p. 230 sgg. Agostino da una parte è solito raccomandare ai suoi fedeli di preferire questo tribunale a quello laico, ma dall'altra lamenta il tempo che questa incombenza gli faceva perdere (*En. ps.* 80, 21; *Op. mon.* 29, 37). Nel nostro passo egli consiglia per cause di questo genere, in quanto pertinenti a questioni solo secolari, di servirsi dello stile *submissus*. <

54. *sive apud populum*: Marrou 1958[4], p. 506, annota questo passo come uno di quelli dai quali meglio si evince che *Doctr.*, nell'intenzione di Agostino, voleva essere un sussidio ermeneutico destinato non ai soli predicatori ecclesiastici ma a ogni cristiano colto. Con *apud populum agere*, espressione tecnica del linguaggio civile e giuridico, Agostino indica l'omelia tenuta in pubblico, cui corrisponde, come mezzo di espressione, la *perpetua dictio*, mentre della *conlocutio* (cfr. nota a IV, IX 8) si fa uso in discussioni private (*privatim*). *Tractatus* mi sembra che qui debba essere inteso non nel senso generico di *tractare* di prol., par. 1, ma nel senso più specifico di predica, omelia (cfr. nota a prol. 1).

58. *aquae frigidae*: Agostino propone un esempio calzante di argomento futile per l'entità materiale dell'oggetto di cui si tratta ma quanto mai importante per i riflessi in campo morale. L'apparente modestia dell'argomento parrebbe suggerire uno stile semplice; ma di fatto Agostino, quando ha avuto occasione di trattare di questo passo evangelico in una sua omelia, ricorda di essersi addirittura infiammato. Tra i tanti passi omiletici in cui Agostino ha occasione di trattare di *Ev. Matth.* 10, 42 (cfr. *En. ps.* 49, 13. 21; 121, 10; 140, 8; *serm.* <

47, 30), ved. soprattutto *En. ps.* 103, 3, 10; 125, 12; *serm.* 39, 6; 107A, 8.

66. *quaedam flamma*: Agostino allude al miracolo raccontato a 2 *Mach.* 1, 31-2: Nehemia fa cospargere di acqua le pietre su cui era stato consumato il sacrificio, e da esse scaturisce una grande fiamma.

XIX, 1. *dictor*: cfr. IV, X 25 e nota a IV, X 46; per *doctor... dictor*, cfr. IV, XXVI 56 e nota a IV, XXVI 33.

3. *docetur*: Agostino ha chiarito che l'oratore cristiano ha sempre < a che fare con argomenti importanti, che a secondo delle contingenze vanno trattati con stile ora semplice ora moderato ora grande. Qui specifica che dello stile semplice si deve far uso quando si insegna e dello stile grande quando si debbono muovere gli affetti. Torniamo così, per questi due stili, alla fondamentale distinzione ciceroniana citata a IV, XII 27. Quanto allo stile moderato, in luogo del *delectare*, che – come abbiamo già rilevato – in un oratore cristiano non può essere fine del discorso ma solo mezzo (cfr. IV, XII 27; XXV 55), Agostino qui gli assegna il compito di lodare o biasimare, mentre poche righe sotto gli assegna il compito quanto mai vago e generico di *praedicare*: è evidente la difficoltà di giustificare e dare consistenza a una partizione oratoria non facilmente acclimatabile in ambito cristiano. Essa comunque, proprio per la sua genericità, assume larga estensione, in quanto di fatto abbraccia ogni argomento che non rientri nel *docere* e nel *flectere*.

10. *Deo ipso*: per dimostrare come uno stesso tema possa, anzi < debba, essere trattato, a seconda della contingenza, con tutti e tre gli stili, Agostino produce un esempio quanto mai eloquente: Dio è il tema più importante di ogni altro per il cristiano: eppure solo in alcuni casi specifici di lui si deve parlare con lo stile elevato. Quando se ne parla per insegnare, si userà lo stile semplice (e Comeau 1930[a], p. 5, produce vari esempi, tratti dai *Tractatus in Iohannem*, di questo genere [14, 9; 20, 7, ecc.]); quando lo si loda, ci si servirà dello stile temperato (cfr., p. es., *En. ps.* 119, 9; 134, 11; 144, 2; 148, 3; *Trin.* XV 28, 51; *Civ.* VII 31); quando si deve allontanare il pericolo dell'idolatria, ci si servirà dello stile elevato (cfr., p. es., *En. ps.* 96, 11-2; 134, 23-4; *serm.* 141, 3; 197, 1; 198, 2).

11. *disputatione*: a II, XXXI 48 Agostino ha definito la dialettica *disputationis disciplina*, cui si addice *subtiliter arguteque dissesere* (*Cresc.* I 13, 16): perciò questo tipo di eloquenza dialettica rientra nell'ambito dello stile semplice.

16-7. *pulchrae... dictionis*: Cicerone, *Orat.* 91-2 insegna che allo stile medio *omnia dicendi ornamenta conveniunt, plurimumque est in hac orationis forma suavitatis* («convengono tutti gli ornamenti delle parole e in questo stile oratorio c'è moltissima grazia») e a par. 96 lo caratterizza come *quoddam etiam insigne et florens orationis pictum et*

expolitum genus, in quo omne verborum, omnes sententiarum illigantur lepores («stile splendido e fiorito di eloquio, figurato e tornito, in cui sono intessute insieme tutte le grazie delle espressioni e dei pensieri»); con Cicerone concorda Quintiliano, *Inst.* XII 10, 60 *medius hic modus et translationibus crebrior et figuris erit iucundior, egressionibus amoenus, compositione aptus, sententiis dulcis* («Il genere medio sarà più abbondante di metafore e più gradevole per le figure, ameno per le digressioni, accurato nella composizione, aggraziato nei pensieri»). Su tutto ciò cfr. Sullivan 1930, pp. 130, 134 sg.

XX, 2-3. *Dicite mihi*: negli esempi di stile semplice che Agostino riporta, Paolo presenta il suo insegnamento in forma dimostrativa, che era appunto caratteristica, nel contesto del discorso giudiziario, della *ratio probandi*: cfr. Quintiliano, *Inst.* XII 20, 59; e il modo con cui Paolo sviluppa la sua dimostrazione, con largo uso della paratassi, ricorda le *acutae crebraeque sententiae* di cui parla Cicerone a *Orat.* 79.

7. *in allegoria*: Cicerone aveva consigliato di far uso per lo stile semplice, accanto a *verbis quam usatissimis*, anche di *tralationibus quam mollissimis* (*Orat.* 85): cfr. Sullivan 1930, p. 131.

12. *ratiocinatur*: con questo termine Agostino sottolinea il carattere argomentativo del discorso di Paolo.

23. *«Quid ergo lex?»*: a proposito di questa interrogazione e della successiva *Lex ergo adversus promissa Dei?*, si veda quanto osserva Agostino a *Cresc.* I 16, 20 a proposito del ragionare dialetticamente: *... sive interrogando eum cum quo agit, cogat respondere quod verum est* («... sia interrogando colui col quale discute, lo costringa a rispondere la verità»).

25. *dispositum*: riferito erroneamente a *semen*, mentre il riferimento, nell'intenzione di Paolo, è alla legge (la Vulgata ha esattamente *ordinata*): ma è questo l'usuale modo di citare di Agostino: si veda, p. es., *Civ.* X 32; *Trin.* III 11, 26; *En. ps.* 88, 2, 9; *serm.* 7, 6; *ep.* 157, 15.

33. *aperire clausa*: Sullivan 1930, p. 133, porta qui a riscontro quanto aveva affermato Cicerone, a *Orat.* 102, in merito alla sua orazione *pro Caecina*: *res involutas definiendo explicavimus... verba ambigua distinximus*.

33-4. *nodos... quaestionum*: per altre occorrenze di questa espressione, cfr. *Trin.* XV 19, 35; *Bon. con.* 22, 27; *Bapt.* II 1, 1; *Tr. Io.* 101, 4. Per il significato tecnico di *quaestio*, cfr. *Doctr.* IV, XXI 45.

34-5. *aliis quaestionibus*: queste osservazioni di Agostino in merito all'esigenza che la dimostrazione di una data *quaestio* tenga conto anche di questioni nuove, che durante il corso della dimostrazione si possono presentare dilatando indefinitamente il discorso, riflettono senza dubbio la personale esperienza dell'autore: oltre e più che alle discussioni con manichei e donatisti, dobbiamo forse pensare a quel-

le impegnate con i più agguerriti pelagiani, soprattutto alla polemica con Giuliano di Eclano.

41. *memoria*: cfr. Cicerone, *de orat.* II 359 *rerum memoria propria est oratoris*, citato da Sullivan 1930, p. 134. *valeat atque vigeat*: per la stessa *iunctura* allitterante, cfr. *ep.* 155, 2; 162, 9.

52. *pulchriora*: anche a IV, XIX 38 Agostino ha parlato, per caratterizzare lo stile temperato, di *pulchra dictio* (e cfr. nota a IV, XIX 16-7) e si rilevi anche *quam pulchre* di l. 66. In effetti la tradizione caratterizzava questo genere, volto a *delectare*, soprattutto sul piano della forma, data la difficoltà di caratterizzarlo, come gli altri due stili (*docere*, *movere*), quanto ai contenuti. Agostino si adegua alla tradizione, e, anche se non può insistere sui lenocini della forma tanto quanto avevano fatto Cicerone e Quintiliano, rileva la bella forma del passo. In effetti la sua analisi, come per i passi paolini esaminati nel capitolo VII, insiste sull'articolazione del periodo in *cola* e *commata* e sulle rispondenze tra i vari membri (*bimembri circuitu*; *membratim fusa*), cioè su rilievi di carattere formale, mentre, analizzando il passo precedente, ne aveva rilevato soprattutto l'efficacia dimostrativa e dialettica. <

52-3. *propria propriis tamquam debita reddita*: con questa espressione Agostino vuole significare la perfetta proprietà della forma, per cui ogni concetto è espresso nel modo più conveniente. In effetti, a differenza dello stile grande, caratterizzato specialmente dalle figure di pensiero (*figurae sententiarum*, σχήματα διανοίας), lo stile medio era caratterizzato soprattutto dalle figure di dizione e di elocuzione (*figurae verborum*, σχήματα λέξεως), quelle cioè consistenti nella modificazione della forma delle parole (apocope, metatesi, ecc.) o riguardanti la scelta e l'assortimento delle parole più convenienti (ripetizione asindeto parallelismo assonanza, ecc.). Per dettagli su questo cfr. Sullivan 1930, p. 136, con citazione di Cicerone, *Orat.* 38-40; 163-5. Sulla traccia di Eskridge, Th. Sullivan osserva che difficilmente in tutta la Scrittura si potrebbe trovare un passo più adatto di questo che Agostino ha tratto dalla *Lettera ai Romani*, per illustrare il carattere dello stile medio. <

71. *fusa*: il termine vuole significare l'andamento ampio e ritmato del discorso. Cicerone, *Orat.* 21 aveva detto: *isque uno tenore, ut aiunt, in dicendo fluit nihil afferens praeter facilitatem et aequabilitatem* («ed egli scorre nel parlare, come dicono, con un solo tono, niente apportando all'infuori di una uniforme scioltezza»): Sullivan 1930, p. 137. <

76-9. *non in comessationibus... in concupiscentiis*: è il passo (*Ep. Rom.* 13, 13-4) su cui si erano fermati gli occhi di Agostino allorché, nella famosa scena del giardino narrata a *Conf.* VIII, XII 29, in preda alla crisi aveva aperto a caso il testo contenente le lettere di Paolo. <

81. *clausula numerosiore*: si tenga presente la norma tradizionale che consigliava di concludere i vari periodi del discorso con clausole <

metriche, affini a quelle in uso nella poesia (*numerus*). Al tempo di Agostino il senso della quantità si era affievolito e le clausole erano fondate più sull'accentazione che sulla quantità delle sillabe (*cursus*), ma l'istruzione retorica insisteva ancora su questo punto, che anche Agostino considera significativo. Quanto al dettaglio su cui qui egli si sofferma, l'ignoto traduttore latino di Paolo, che troppo benevolmente Agostino gratifica di *gravior*, aveva reso καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας con *et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*, conservando dell'originale, con la solita fedeltà, anche l'ordine delle parole. Agostino osserva che, se avesse scritto *ne in concupiscentiis feceritis*, l'esito sarebbe risultato più efficace in virtù di una clausola migliore. In realtà *concupiscentiis* dà come clausola un doppio cretico (_⏑__⏑_), cioè una clausola molto usata, anche da Agostino nel *de civitate Dei*: ma Quintiliano, *Inst.* IX 4, 66, aveva consigliato di evitare di chiudere il periodo con una parola di troppe sillabe. Invece *concupiscentiis feceritis* dà cretico + ditrocheo (_⏑__⏑_⏑), cioè una clausola molto sonora, ma a patto di considerare lunga la penultima sillaba, per natura breve, di *feceritis*. Per un'analisi della questione, cfr. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1908, rist. Stuttgart 1974, p. 948; Sullivan 1930, p. 139; Di Capua 1931, p. 637.

83. *Quomodo autem*: sui limiti della conoscenza che Agostino ebbe del greco, cfr. Marrou 1958[4], p. 436 sgg.

88. *fatendum est*: Agostino ammette la mancata osservanza delle norme del *cursus* nei testi scritturistici in traduzione latina come un difetto, anche se non vuole rinunciare all'ipotesi che in essi tale mancanza sia voluta. In effetti egli ha considerato questo ornamento dell'eloquenza argomento importante, e ne ha trattato specificamente, soprattutto nel *de musica*: cfr., p. es., IV 9, 10; V 20, 22; VI 10, 26. Per dettagli cfr. Di Capua 1931, p. 607 sgg. <

92. *numerositatis*: cfr. nota a IV, XXVI 26.

93. *mutatis... verbis*: Cicerone, *Orat.* 233, aveva richiamato l'attenzione sulla possibilità di migliorare di molto l'effetto di un discorso cambiando l'ordine di alcune parole in modo da ottenere un ritmo più efficace: cfr. Sullivan 1930, p. 141.

98. *maxime in sua lingua*: Agostino richiama solo di passaggio il criterio fondamentale che un autore deve essere giudicato, quanto alla forma, nella lingua nella quale direttamente si è espresso. Ma egli sa di aver a che fare con lettori che ormai in gran parte ignorano il greco, e perciò deve trasferire alla traduzione latina quelle analisi estetiche e quegli apprezzamenti critici che più plausibilmente dovevano avere per oggetto il testo originale di Paolo. Del resto, abbiamo visto Agostino stesso ammettere di non conoscere il greco tanto da poter fare quelle analisi egli stesso (cfr. l. 83 sgg.).

103. *Hieronymus*: il riferimento è al prologo preposto da Girola-

mo alla sua traduzione di *Giobbe* (*PL* XXVI, col. 1140 sg.), in cui egli tratta dell'alternanza di parti in prosa e in poesia e raffronta la metrica ebraica con quella greca e latina.

108. *non praetermitto*: se si eccettua il *de civitate Dei* (su cui cfr. gli studi di Reynolds 1924 e Di Capua 1931) Agostino nelle altre opere non fa mai uso sistematico delle clausole ritmiche, tanto meno nelle omelie, in cui larga parte era lasciata all'improvvisazione. Perciò la sua affermazione di non aver trascurato questo ornamento del discorso va inteso nel senso che egli ne aveva fatto un uso sporadico, occasionale. Consideriamo anche che le prediche di Agostino sono state pubblicate e sono giunte a noi dopo essere state revisionate dall'autore, perciò non esattamente nella forma in cui erano state pronunciate, mentre l'osservazione di Agostino sembra riferirsi proprio al momento in cui le predicava al popolo. Ved. anche Comeau 1930[a], p. 13 sg. <

111. *dicendi genus*: espressione tecnica per indicare i tre stili: cfr. Cicerone, *Orat.* 98. *hoc maxime distat*: Agostino procede ancora sulla traccia di Cicerone, che a *Orat.* 97 aveva definito il terzo stile oratorio *copiosus gravis ornatus, in quo profecto vis maxima est... Huius eloquentiae est tractare animos, huius omni modo permovere: haec modo perfringit, modo irrepit in sensus, inserit novas opiniones, evellit insitas* («maestoso solenne abbondante, di cui certo l'efficacia è più grande... È proprio di questa eloquenza trascinare gli animi e spingerli in ogni modo: ora spezza, ora si insinua nei sentimenti, imprime nuove opinioni e sradica quelle radicate»). Ved. anche Quintiliano, *Inst.* XII 10, 61.

114-5. *non requirit*: anche Cicerone e Quintiliano, nei passi citati alla nota 111, per caratterizzare lo stile elevato, insistono molto più sulla foga trascinante del discorso che non sugli ornamenti retorici: la *vis* prevale sul *decor*.

118-9. *Nam si*: caratteristica dello stile grande erano le *figurae sententiarum* (cfr. *supra*, IV, XX 40), tra cui è appunto la similitudine: perciò Agostino da buon retore, per illustrare il carattere di questo stile, ne introduce una piuttosto appariscente, impreziosita dalla reminiscenza virgiliana. Sull'utilizzazione agostiniana di Virgilio, che s'infittisce nelle ultime opere dopo aver subito un'eclissi negli anni della maturità, ved. Hagendahl 1967, p. 432 sg. <

122. *rimanti... facit*: la citazione da Virgilio è troppo concisa, perché vi manca l'oggetto di *rimanti*: *quod cuique repertum rimanti*. Nel significato usuale di guardare, osservare con attenzione, *rimari*, di cui senza dubbio Agostino avvertiva l'ascendenza letteraria, è ben attestato nei suoi scritti: cfr., p. es., *Conf.* VI, III 3; *Nat. an.* IV 2, 2; *En. ps.* 118, 13, 3; *ep.* 187, 2.

125. *nec desunt ornamenta dicendi*: in effetti, nel primo dei passi di Paolo che Agostino cita come esempio di stile grande (2 *Ep. Cor.* <

6, 2-11) abbondano le *figurae verborum*, che erano considerate caratteristica specifica soprattutto del genere medio (cfr. IV, XX 40), anche se la loro presenza nello stile grande non era affatto esclusa: ma nel passo di Paolo quello che conta e caratterizza lo stile è, proprio come voleva Cicerone, la *vis* trascinante dell'espressione, molto superiore a quella degli altri passi paolini citati al par. 40, che pure sono ricchi di *figurae verborum*.

128. *in omnibus*: da qui fino al verso 10 Agostino aveva già proposto questo passo paolino in *Cresc.* I 16, 20 proprio come esempio di stile elevato (*Quid enim... uberius et ornatius?*), in opposizione allo stile dialettico (*dictor potius quam disputator*).

144. *et ornate*: si noti quanto sia preciso Agostino nel rilevare come in questi esempi di stile grande l'ornamento si accompagni sempre all'elevatezza del discorso.

166. *quamvis*: in effetti, nella lettera indirizzata ai Galati Paolo, polemizzando contro le tendenze giudaizzanti che si erano infiltrate in quella comunità da lui fondata, aveva sviluppato un discorso soprattutto argomentativo, teso a dimostrare l'inutilità e la dannosità di quelle pratiche: perciò aveva fatto uso soprattutto dello stile semplice, che nelle esortazioni finali aveva ceduto il posto allo stile temperato. Ma in qualche passo di forte impegno passionale lo stile semplice si era innalzato di tono fino a caratterizzarsi come stile grande. Queste osservazioni e distinzioni che Agostino propone in merito a passi scelti delle lettere di Paolo possono sembrare artificiose, in quanto Paolo aveva scritto senza preoccuparsi affatto di adeguarsi alle norme canoniche del bello scrivere. Ma si tenga presente l'osservazione più volte ripetuta da Agostino (cfr. IV, VII 21 e *passim*), nella sostanza già ciceroniana, che il vero oratore applica le norme dell'eloquenza istintivamente, anche senza averle mai apprese a scuola. <

186. *contraria contrariis*: con queste parole Agostino fa riferimento alla figura detta dell'antitesi, una *figura sententiarum*, di cui Cicerone, *Orat.* 166 dice: *Semper haec, quae Graeci* ἀντίθετα *nominant, cum contrariis opponuntur contraria, numerum oratorium necessitate ipsa efficiunt, etiam sine industria* («Sempre questi costrutti, che i Greci chiamano ἀντίθετα, quando vengono opposti i contrari ai contrari, determinano necessariamente un ritmo oratorio anche senza ricerca intenzionale»). A *Civ.* XI 18, come esempio di antitesi, Agostino adduce 2 *Ep. Cor.* 6, 7-10 e si diffonde a parlare di questa figura retorica, osservando che, pur non essendo in uso tra i Latini il termine corrispondente al greco *antitheta*, cioè *opposita*, o meglio *contraposita*, la lingua latina, anzi le lingue di tutte le genti fanno uso di quella figura. Sulla *gradatio* cfr. IV, VII 11 e nota a IV, VII 9.

188. *tepuit*: sull'uso traslato del concetto di tiepido, per indicare un discorso poco efficace, cfr. *Cat. rud.* 1, 1 *in sermone longo et tepido*. Quanto alla specifica forma *tepere*, Agostino l'usa poco anche in sen-

so proprio, detto cioè dell'aria e simili (*Civ.* XIX 12), e per il senso traslato (su cui ved. Quintiliano, *Inst.* VI 1, 44) preferisce *tepescere*, come a *Doctr.* IV, XXII 51; *Pers.* 16, 39.

XXI, 2. *memoriaeque mandata*: cfr. II, IX 14, l. 4.

3. *lectore... auditore... expositore*: il riferimento è alla lettura dei testi scritturistici che si faceva durante le funzioni liturgiche; *lector* è il lettore a ciò delegato, *auditor* il popolo che ascolta; *expositor* il vescovo o chi per lui spiega il testo, o uno dei testi, di cui si era data lettura. Agostino vuole appunto dire che i testi scritturistici, in quanto erano oggetto di continue letture e spiegazioni in chiesa, erano abbastanza conosciuti, senza dubbio molto di più delle opere degli scrittori cristiani che egli ritiene meritevoli di considerazione ai fini del discorso sull'eloquenza cristiana che sta svolgendo. Passa così, dopo aver addotto passi di Paolo, a proporre altri esempi, traendoli da opere di Cipriano e Ambrogio. Perché abbia prescelto proprio loro, non è difficile capire: bisognava proporre scrittori cristiani di lingua latina rilevanti sotto l'aspetto sia della forma sia dei contenuti, e l'elenco non era lungo, in quanto ai due prescelti si potevano aggiungere, non tenendo conto dei viventi, solo Tertulliano Lattanzio e Ilario. Ma su Tertulliano Agostino aveva consistenti riserve (cfr. II, XL 61 e nota a II, XL 27) e probabilmente, pur apprezzandolo come scrittore, non riteneva che fosse un modello da proporre all'imitazione, dato il carattere personale e, dal punto di vista scolastico, irregolare del suo stile. Anche su Ilario, che pure Agostino stimava molto (*insignis ecclesiarum doctor* [*Iul.* II 8, 28]), si potevano avanzare riserve di carattere stilistico, dato il suo modo di scrivere, certo elaborato ma piuttosto faticoso; e Lattanzio sembra ben poco presente ad Agostino (cfr. comunque *Civ.* XVII 23). Insomma, Cipriano e Ambrogio si raccomandavano e per la loro importanza come scrittori e uomini di Chiesa e per il loro modo di scrivere, elaborato sulla traccia tradizionale e scolastica di Cicerone e Quintiliano, e perciò adattissimi a essere proposti come modelli da Agostino che retoricamente si era formato a quella scuola. <

4. *in... superficie*: per l'opposizione tra *superficies* e *altitudo*, ved. *Conf.* VI, VII 12 *nondum virtutis altitudinem... tangere et superficie decipi facile*; cfr. anche *Tr. Io.* 23, 1.

7. *Cyprianus*: carissimo ad Agostino perché africano e modello esemplare di vescovo, martire e uomo di lettere. Come tale, è l'autore cristiano più spesso ricordato da lui: mi limito a richiamare i *serm.* 309. 310. 311. 312. 313, predicati nella ricorrenza della sua festività, e la sua frequente presenza nella polemica contro donatisti e pelagiani (cfr., p. es., *Parm.* III 2, 8. 11; *Cresc.* II 31-5; *Bapt.* I 18, 28; IV 8, 11; *duas epp. Pel.* IV 8-10). <

8. *in eo libro*: si tratta propriamente di una lettera (63), che però

per argomento e dimensioni poteva essere considerata un breve trattato e, data l'importanza del tema, probabilmente aveva circolato anche autonomamente, fuori del *corpus* epistolare. Del resto *liber* poteva significare, oltre che specificamente libro, ogni sorta di scritto, anche una lettera: cfr., p. es., Girolamo, *ep.* 99, 2.

9. *Solvitur... quaestio*: l'espressione (ved. anche *En. ps.* 118, 2, 3; *Tr. Io.* 13, 1; *ep.* 143, 1; 180, 2) ricorda il frasario tipico delle *Quaestiones et responsiones*, cioè proposte di difficoltà e relative soluzioni, un genere letterario originario delle scuole di filosofia e bene acclimatato in ambito cristiano, avente per oggetto sia passi per qualche verso difficili della Scrittura sia anche questioni dottrinali di vario genere: cfr. G. Bardy, *La littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" sur l'Ecriture Sainte*, «Revue Biblique» XLI 1932, pp. 210-36; 341-69; 515-37; XLII 1933, pp. 14-30; 211-29; 328-52. La lettera di Cipriano, in quanto tale, appartiene ad altro genere letterario, ma l'argomento trattato, una difficoltà relativa alla celebrazione eucaristica, si presentava proprio come soluzione di una *quaestio*. Il tono del discorso è perciò di carattere didascalico e di conseguenza lo stile è del genere semplice.

13. *Admonitos*: non rientra nei limiti del nostro commento illustrare anche il contenuto del testo di Cipriano. Ci limitiamo perciò a rilevare che egli aveva avvalorato l'uso di celebrare l'eucarestia non con la sola acqua ma con l'acqua e il vino, assumendo, come voleva la tradizione, il vino come significativo del sangue di Cristo; per dimostrare tale significato egli aveva proposto, tra l'altro, alcune figure dell'Antico Testamento in vario modo connesse col vino, che tradizionalmente venivano intese come prefigurazioni di Cristo (Noè, Melchisedek). <

40. *Ambrosius*: è superfluo ricordare l'importanza che, ai fini della propria conversione, Agostino aveva attribuito all'influsso esercitato su di lui da Ambrogio, di cui sono documento soprattutto *Conf.* VI, I-III; IX, V 13. Anche la sua autorità, oltre quella di Cipriano, è prodotta da Agostino contro i pelagiani: *duas epp. Pel.* IV 11, 29-31.

40-1. *de Spiritu sancto*: era stato l'argomento specifico dell'ultima fase della controversia ariana, quando la polemica sul rapporto Padre / Figlio si era allargata a comprendere anche lo Spirito santo, cui i cattolici avevano riconosciuto natura e dignità uguali alle altre due persone della Trinità. Anche in questo caso l'uso dello stile semplice si addiceva alla trattazione, che doveva essere di tono didascalico e dimostrativo. <

57. *Deus*: è lezione solo di alcuni mss. di *Doctr.*, mentre gli altri (cfr. apparato critico) e tutti quelli di Ambrogio danno *dominus*. *Deus* è *lectio difficilior* e presenta, rispetto a *dominus*, maggiore spessore dottrinale: solo in quanto Dio, Cristo può *abolere*, incarnandosi, i peccati di tutto il mondo. Perciò, piuttosto che pensare alla banale

alterazione di *dominus* in *deus*, preferisco considerare *deus* lezione originaria di Agostino, che qui avrebbe modificato consapevolmente l'originario *dominus* di Ambrogio, senza comunque neppure escludere che già l'esemplare ambrosiano in suo possesso recasse *deus*.

77. *in fine epistulae*: mentre l'*ep.* 63 è stata definita *liber* (cfr. l. 8), ora il trattato *de habitu virginum* viene definito lettera. Ma già a proposito dell'*ad Donatum* abbiamo chiarito perché i trattati di Cipriano potessero essere definiti anche così: cfr. nota a IV, XIV 24.

84. *singulae*: il testo di Cipriano dà *singula*, accordato col neutro plurale *quae*, che precede: le vergini sono esortate a praticare tutte le virtù, una per una, presentate in precedenza. Ma i mss. agostiniani hanno *singulae*, cioè *virgines*: una per una, le vergini sono esortate a praticare le virtù. Senza dubbio si fa preferire il testo tramandato dai mss. ciprianei, ma è possibile ipotizzare che l'errore nel riportare la citazione sia stato proprio di Agostino o del suo amanuense.

93. *temperato et ornato*: rispetto ai due passi addotti in precedenza come esempi di stile semplice, quelli sia di Cipriano sia di Ambrogio proposti ora da Agostino come esempio di stile medio si presentano effettivamente più elaborati e ornati, ricchi soprattutto di espressioni in parallelo, rilevate da assonanze anafore chiasmi. <

95. *Virgo erat*: Ambrogio ha proposto alle vergini, come esempio, la Madonna. <

120. *ut virginitatem voveant*: Agostino ha presente una ormai considerevole letteratura protrettica, che invitava le giovani ad abbracciare lo stato verginale, a preferenza di quello coniugale, e le confermava in questa scelta (basti pensare a Girolamo, e allo stesso Ambrogio, come ricorda poco più giù Agostino), rilevando a tal fine la superiorità di questo modo di vita. Perciò egli qui intende distinguere, tra le pagine di tale letteratura, quelle che, proponendosi di spingere le lettrici non ancora consacrate ad abbracciare quella scelta di vita, dovevano *movere* gli affetti e perciò fare uso dello stile elevato, e i passi che invece egli ha or ora citato, che non attenevano a tale stile, perché, indirizzandosi a giovani che già avevano fatto quella scelta, non avevano finalità protrettica ma volevano soltanto esaltarne la scelta fatta e confermarle in essa. Per conseguire tale fine, lo stile grande risultava eccessivo e appariva invece più idoneo lo stile medio, con la sua componente di *delectatio*. <

127-8. *dictionis grandis exempla*: i due esempi di stile elevato, rispettivamente di Cipriano e di Ambrogio, che ora Agostino presenta, sono tratti ambedue dalle medesime opere sulla verginità da cui or ora egli aveva addotto anche i due precedenti esempi di stile medio. Non che manchino nelle opere dei due scrittori passi di stile elevato dedicati ad altri argomenti: tutt'altro; ma Agostino a bella posta si è servito anche ora delle due stesse opere precedenti, al fine di dimostrare nella pratica quanto aveva affermato a IV, XVIII 35: che per <

l'oratore cristiano non ci sono argomenti più o meno importanti, perché *omnia sunt magna quae dicimus*, e l'opportunità di far uso di uno stile piuttosto che di un altro deve essere solo suggerita dalle particolari circostanze: negli esempi proposti l'argomento è sempre lo stesso, la verginità; ma lo stile varia in conformità della specifica angolatura in base alla quale quel tema viene di volta in volta trattato.

158. *perdere*: Ambrogio aveva dettato *prodere*: la donna che si imbelletta temendo il giudizio del marito sulla sua avvenenza, dà a vedere (*prodere*) il giudizio (negativo) che essa stessa ne dà. In Agostino leggiamo *perdere*, per cui, come a proposito di *singulae* (cfr. *supra*, IV, XXI 47), si può pensare ad alterazione dovuta proprio a lui: imbellettandosi, la donna dimostra di avere di sé un giudizio poco lusinghiero (*perdere*).

170. *fucis adulterent formam*: è superfluo rammentare quanto frequentemente questo motivo ritorni in tutta l'antica letteratura cristiana dedicata alla vergine e alla donna in genere. Per Agostino basti citare *Vid.* 19, 23-4.

175. *acute ornate ardenterque*: i tre avverbi caratterizzano rispettivamente lo stile semplice il medio e il grande.

178. *exercitatione*: l'invito all'esercizio torna costante in *Doctr.*, per quanto attiene sia allo studio della Scrittura sia al modo di parlare: cfr. II, XXXVII 55; III, VIII 12.

XXII, 1. *Nec quisquam*: in questi capitoli finali di *Doctr.* Agostino propone allo studioso della Scrittura, che ha anche ambizione di scrivere o parlare in pubblico, alcune regole e consigli ricavati sia dai passi degli altri autori che ha citato come esempi sia soprattutto dalla sua esperienza e dalla tradizione di scuola. In effetti la sua dipendenza da Cicerone anche qui è ben evidente.

3. *dictio varianda est*: regola quanto mai tradizionale, su cui cfr. Cicerone, *Orat.* 103 *haec genera dicendi interdum temperanda et varianda sunt*; ved. anche Quintiliano, *Inst.* XII 10, 71; Francey 1920, p. 37; Sullivan 1930, p. 162; Hagendahl 1967, p. 564.

6. *varietates suas*: Cicerone, nel presentare i caratteri dei tre stili, a *Orat.* 87-99, aveva rilevato abbondantemente le varietà di tono e d'espressione di cui si poteva, anzi si doveva, far uso all'interno di uno stesso stile. Ved. anche Quintiliano, *Inst.* XII 10, 67, in Sullivan 1930, p. 162.

7-8. *frigescere vel tepescere*: cfr. lo stesso accostamento, per indicare mancanza di calore, a *serm.* 350A, 4.

9. *diutius tolerari*: Cicerone aveva osservato che, a differenza dello stile elevato, quello semplice, proprio perché tale, era meno soggetto a cadute: cfr. *Orat.* 98; Sullivan 1930, p. 163.

13-4. *inde decidat*: Cicerone, prospettando l'esigenza di variare lo stile elevato con gli altri due, aveva osservato che *hic autem copiosis-*

simus, si nihil est aliud, vix satis sanus videri solet. Qui enim nihil potest tranquille, nihil leniter, nihil partite definite distincte facete dicere... si is non praeparatis auribus inflammare rem coepit, furere apud sanos et quasi inter sobrios bacchari vinulentus videtur («l'oratore di grande facondia, se non ha nient'altro, difficilmente suole apparire sufficientemente equilibrato. Colui infatti che non riesce a parlare con tranquillità semplicità ordine precisione chiarezza garbo... se comincia a infiammare l'argomento parlando a orecchie non preparate, sembra a chi è sano un invasato e a chi è sobrio quasi un ubriacone schiamazzante»: *Orat.* 99).

14. *Interpositis*: Sullivan 1930, p. 164, a conforto di questa osservazione di Agostino adduce *Cresc.* I 16, 20 e *Dial.* 7, dove Agostino suggerisce l'opportunità di alternare *disputatio* e *dictio*, la sottigliezza dialettica e l'espressione eloquente. Ma qui Agostino suggerisce più specificamente la varietà dei tre stili.

XXIII, 3. *temperata... principia*: Cicerone aveva consigliato che le battute iniziali (*principia*) dell'orazione fossero *verecunda, nondum elatis incensa verbis* (*Orat.* 103).

8. *quaestionum vincula*: si tratta di difficoltà di carattere dottrinale o esegetico, che debbono essere risolte coll'acutezza (*acumine*) del ragionamento: sono i casi in cui era di rigore lo stile semplice (cfr. IV, XII 27-8). A questi argomenti corrisponde, nell'orazione ciceroniana, la *narratio*, che va esposta *prope cotidiano sermone* (*Orat.* 124). <

11. *laudandum... vel vituperandum*: è qui ben rilevato il carattere mediano del secondo stile, in quanto si adatta alla lode e al biasimo, purché contenuti in limiti ben precisi di moderazione.

20. *toris ornamentorum*: Sullivan 1930, p. 167, e Hagendahl 1967, p. 162, portano a riscontro Cicerone, *Orat.* 21 *aut addit aliquos ut in corona toros, omnemque orationem ornamentis modicis verborum sententiarumque distinguit* («oppure aggiunge come dei nastri [avvolti a una certa distanza gli uni dagli altri], per formare alcune sporgenze come in una ghirlanda, e varia tutto il discorso con ornamenti moderati di parole e pensieri»). In un discorso di tono prevalentemente semplice i pochi abbellimenti spiccano in modo particolare.

21. *Grande autem genus*: il genere elevato ha bisogno degli altri due stili, mentre non si dà l'inverso: è la conseguenza di quanto Agostino, sulla traccia di Cicerone, ha osservato nel capitolo precedente, circa l'opportunità di non eccedere nell'uso dello stile elevato. <

XXIV, 4-5. *premit... exprimit*: l'accostamento *premere / exprimere* non mi pare ricorra altra volta in Agostino; per *linguas premere*, cfr. *Iul.* IV 8, 40. *lacrimas*: l'applauso significa ammirazione e approvazione, ma non necessariamente commozione, come invece le lacrime.

5. *apud Caesaream*: da *Retr.* II 51; *ep.* 190, 1 e da Possidio, *Vita* <

Augustini 14 apprendiamo che nel 418 circa Agostino si era recato con alcuni colleghi dell'episcopato africano in questa importante città della Mauritania, nel contesto della sua attività contro i donatisti. Anche se in nessuno di questi tre testi si accenna all'episodio raccontato qui, in genere si tende a considerarlo avvenuto in occasione di quel viaggio. Su tutto ciò cfr. Perler 1969, p. 345; Banniard 1992, p. 91.

7. *catervam*: si trattava di una festa religiosa a svolgimento particolarmente violento, in onore del dio Marte, su cui cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, p. 144 sg. <

20. *Moxque*: sulla teorizzazione di questo comportamento, cfr. IV, X 25.

21-2. *octo vel amplius anni*: accettando la datazione del 418 per l'episodio raccontato da Agostino, abbiamo qui uno dei dati fondamentali che riportano, più o meno, al 426 il completamento di *Doctr.* da parte di Agostino.

26. *vitae mutatione*: a IV, XIX 38 Agostino ha spiegato che è proprio dello stile elevato *impellere* l'animo *ut convertatur*.

27-8. *sed ut... scirent*: Agostino integra il concetto espresso sopra, circa la capacità dello stile elevato di spingere l'ascoltatore a cambiare modo di vita. Egli perciò precisa che anche il genere semplice può provocare un cambiamento nell'ascoltatore, ma, dato che esso è lo stile proprio della spiegazione dottrinale ed esegetica, questo cambiamento sarà non di ordine emozionale, ma intellettuale, come quando si convince qualcuno ad abbandonare una convinzione errata per abbracciare la spiegazione esatta.

32. *in genere temperato*: Agostino riconosce anche allo stile medio una certa capacità di spingere l'ascoltatore a comportarsi in conformità di quanto gli è stato suggerito dall'oratore in bella forma: ma manca qui la forza di convinzione indotta nell'ascoltatore, a livello emozionale, dallo stile elevato e, a livello intellettuale, dallo stile semplice. La sfasatura che presenta, quanto a effetto, lo stile temperato rispetto agli altri due (su cui cfr. note a IV, XII 2. 20-1 e 22) risulta ancora più evidente a IV, XXV 55. <

XXV, 2-3. *sapienter et eloquenter*: già più volte Agostino ha espresso con questa coppia di avverbi l'ideale dell'eloquenza cristiana: cfr. nota a IV, IV-V 20-1. Ma in questo e in altri passi (IV ,V 8) egli li ha riferiti al vero oratore senza correlarli singolarmente a uno specifico modo di parlare: ora invece, dopo che ha trattato della differenza dei tre generi di eloquenza, noi sappiamo che *sapienter* si addice soprattutto allo stile semplice ed *eloquenter* allo stile elevato.

4-5. *non est propter se ipsum usurpandum*: cfr. nota a IV, XII 22.

8-9. *tenacius adhaerescat adsensus*: come esempio di discorso in cui la finalità didascalica viene realizzata per mezzo di un'espressione adatta a colpire gli ascoltatori, al fine di imprimere meglio nella loro

memoria i contenuti loro comunicati, Sullivan 1930, p. 173 sg., riporta la conclusione della catechesi trinitaria e cristologica di *serm.* 52, 14 *Haec quae diximus plana erant, tantum dicenda erant: non laborandum ut intellegerentur, sed curandum ut commemorarentur* («Gli argomenti che abbiamo esposto erano semplici, dovevano soltanto esser detti: non si deve faticare per comprenderli, ma bisogna darsi cura di ricordarli»).

12-3. *apte ad persuasionem*: mentre a IV, XIII 29 Agostino sembra identificare *persuadere* soprattutto con *docere* (cfr. nota a IV, XIII 12) e a IV, XVII 34 ha svincolato l'apprezzamento positivo dell'eloquenza dall'assenso immediato da parte dell'uditorio, qui invece la sua dipendenza da Cicerone è più fedele nell'affermazione che fine ultimo dell'eloquenza in generale è il persuadere: cfr. Cicerone, *Inv.* I 6 *Officium eius facultatis videtur esse dicere apposite ad persuasionem, finis persuadere dictione* («Compito di questa facoltà sembra essere il parlare in modo atto a persuadere, il fine è persuadere con la parola»). <

18. *in panegyricis*: qui Agostino da una parte rileva bene la difficoltà d'inserire il genere temperato, volto a *delectare*, nella trama di una trattazione dedicata specificamente all'eloquenza cristiana, e dall'altra mette in evidenza il divario tra questa eloquenza e quella profana in auge al tempo suo, dedicata soprattutto a declamazioni di scuola, di cui i panegirici, pronunciati in onore degli imperatori e di altri personaggi politici di primissimo piano, rappresentavano il culmine (cfr. in proposito l'esperienza personale ricordata da Agostino a *Conf.* VI, VI 9). In effetti proprio questo tipo di eloquenza aveva come fine specifico quel *delectare* che, come tale, Agostino non accetta quale fine anche per l'eloquenza cristiana, e ne ribadisce ancora una volta il carattere soltanto strumentale. <

30. *adiuvetur*: il fine che qui Agostino assegna allo stile temperato ricorda quanto egli aveva osservato a IV, XXI 48 nel proporre gli esempi ciprianeo e ambrosiano di stile temperato: meno efficace dello stile elevato, serve a ottenere risultati meno difficili e impegnativi e a confermare i risultati in virtù di quello conseguiti. Sull'opportunità di non eccedere nell'uso dello stile elevato, cfr. IV, XXII 51.

XXVI, 3. *ut intellegenter ut libenter ut oboedienter*: abbiamo già riscontrato la stessa serie di avverbi a IV, XV 32 e XVII 34, dove i tre termini sono collegati rispettivamente col primo, col secondo e col terzo *genus dicendi*. Qui Agostino si preoccupa di evitare che la correlazione tra ognuno dei tre avverbi e il rispettivo stile non sia intesa in senso troppo rigido ed esclusivo: l'oratore deve cercare di conseguire il risultato di essere ascoltato con intelligenza diletto e obbedienza in ognuno dei tre stili con cui di volta in volta si esprime, tanto più che, come gli è stato sopra consigliato, i tre stili vanno sapientemente alternati e integrati uno con l'altro. Agostino è consapevole che le par-

tizioni troppo schematiche sono scolasticamente utili, ma nella pratica dell'eloquenza possono servire soltanto come punto di riferimento meramente teorico.

13. *Testimonia tua*: in *En. ps.* 92, 8 questo verso del salmo 92 viene riferito da Agostino alla fortezza con cui i martiri avevano sopportato i tormenti, fiduciosi nelle promesse del Signore. Qui perciò Agostino, riportando questa citazione, vuole richiamare l'oratore cristiano alla consapevolezza che la Scrittura, in quanto parola e promessa di Dio, rappresenta di per sé un argomento forte, un aiuto divino che rende più convincenti le parole dell'oratore. <

16-7. *si non intellegatur*: abbiamo visto che l'*intellegere* dell'ascoltatore è in prima istanza connesso col *docere* dell'oratore, perciò con un insegnamento d'argomento dottrinale o esegetico. Ma ormai Agostino teorizza l'interazione dei tre generi di eloquenza e dei loro effetti, e perciò qui anche *intellegere* va inteso in senso generico, a significare la comprensione previa di ogni argomento proposto dall'oratore, senza la quale non ci può essere né diletto né obbedienza.

18. *Plerumque*: questo lungo ed elaborato passo, in cui Agostino presenta la profonda impressione che l'oratore, pur restando nell'ambito del genere semplice, sa esercitare sull'uditorio, fino a sbalordirlo con le sue pirotecniche trovate, risente, come pochi altri, della sua più personale esperienza. Ved. anche Banniard 1992, p. 70.

20-1. *sententias... ostendit*: l'ispirazione è ancora ciceroniana: cfr. *Orat.* 79 *acutae crebraeque sententiae ponentur et nescio unde ex abdito erutae* («troveranno posto concetti acuti e densi, attinti da non so quale fonte nascosta»): cfr. Hagendahl 1967, p. 565. *quasi cavernis*: di caverne della memoria Agostino parla a *Conf.* X, XVII 26; per l'uso traslato di *caverna*, a indicare un'origine oscura, una provenienza poco chiara, in senso per lo più negativo in riferimento alle dottrine proposte dagli eretici, cfr., p. es., *c. mend.* 7, 17; *En. ps.* 80, 14. <

24-5. *iactanticula*: cfr. *Acad.* III 8, 17; *Iul. imp.* III 32; V 39.

26. *numerositas clausularum*: cfr. IV, XX 41. Di Capua 1931, p. 761 sg., afferma che, a differenza di *numerus*, il termine *numerositas* soleva indicare non tanto specificamente il ritmico alternarsi di lunghe e di brevi in clausola, quanto piuttosto «la simmetrica o antitetica disposizione dei membri e degli incisi, con assonanze, paronomasie e tutte le altre figure di suono». Ma a questo riguardo va rilevato che, quando Agostino usa *numerositas* non nel senso generico di molteplicità (come, p. es., a *Doctr.* II, XIV 21), ma in senso tecnico, come a *Doctr.* IV, XX 41 e a *Mus.* I 3, 4; 13, 27; III 7, 16; V 4, 5, egli tratta sempre di piedi quantità misure intervalli, cioè proprio del ritmo dato dall'alternarsi di sillabe lunghe e brevi. *acclamationes*: per documentazione su passi di prediche in cui Agostino accenna ad acclamazioni degli ascoltatori, cfr. *supra* nota a IV, X 34; Pontet 1944, p. 43 sg.; Sullivan 1930, p. 178. Per quanto si può ricavare dall'attuale

testo scritto, un buon esempio di stile semplice che strappa l'applauso si ha a *En. ps.* 80, 8.

27-8. *neque... ornata neque armata*: *ornata* fa pensare allo stile medio, *armata* allo stile elevato.

29. *nervis lacertisque*: per l'uso traslato dei due termini in contesto retorico, a indicare un'eloquenza robusta ed efficace, cfr. Cicerone, *Brut.* 64; *de orat.* I 242; II 91; III 80; *Orat.* 62; Quintiliano, *Inst.* V 12, 17; X 1, 76. 77; per Agostino, cfr. *Dial.* 7 *et oratorem... dialecticis quasi nervis atque ossibus esse roborandum*; per l'uso genericamente traslato dei due termini, a indicare forza, energia, cfr. *Quant. an.* 21, 36; *Gen. litt.* III 17; *Serm. Dom.* I 18, 54; *En. ps.* 31, 2, 4. 6; *serm.* 216, 6.

33. *dictor*: cfr. IV, X 25 e nota a IV, X 46. Non mi sembra che la paronomasia *doctor dictor* ricorra altra volta in Agostino all'infuori di *Doctr.* IV, XIX 38.

38-9. *apud alios*: sono i pagani, i quali si compiacciono delle declamazioni, che abbiamo invece visto biasimate da Agostino a IV, XXV 55. Avvertiamo anche qui la solita preoccupazione che Agostino manifesta quando tratta dell'eloquenza temperata, per cui ancora una volta richiama l'esigenza che l'ornamento non sia eccessivo. <

46. *grandi genere opus est*: sotto la specifica angolatura dell'*intellegenter libenter oboedienter* in sostanza qui Agostino ripete ciò che aveva già esposto a IV, XIX 38, cioè che l'eloquenza grande subentra solo quando si devono *movere et flectere* gli affetti, là dove gli altri due generi sono insufficienti, anche se la loro cooperazione è indispensabile: si può *movere* soltanto uno che abbia compreso e ascoltato con interesse, così che l'*oboedienter* presuppone l'*intellegenter* e il *libenter*. Perciò questo tipo di eloquenza si caratterizza per minore estensione e maggiore intensità rispetto agli altri due.

XXVII, 2. *vita dicentis*: la fondamentale dimensione religiosa dell'eloquenza cristiana impone all'oratore la coerenza della sua vita con i contenuti edificanti della sua parola. Agostino sa che però non sempre si dà questa coerenza, e perciò batte spesso, nelle sue prediche, su questo tema: cfr., p. es., *En. ps.* 36, 2, 20; 49, 23; *serm.* 46, 9; 75, 3; 179, 1; Marrou 1958[4], p. 522 sg. Per altro, già l'eloquenza profana aveva rilevato, a partire da Aristotele, che l'oratore riesce più efficace se la bontà delle sue parole è suffragata da un corrispondente modo di vivere: già il vecchio Catone aveva definito l'oratore *vir bonus dicendi peritus*, come ricorda Quintiliano a *Inst.* XII 1, 1, ribadendo il concetto. Si veda ancora Cicerone, *de orat.* I 87; II 85. 182; III 54; Francey 1920, p. 26; Sullivan 1930, p. 181. <

5-6. *Sive occasione*: *Ep. Phil.* 1, 18, così come *Ep. Phil.* 2, 21 ed *Ev. Matth.* 23, 2-3, citati qui subito dopo, sono i passi che Agostino è solito proporre ai suoi ascoltatori quando espone il tema del predica-

tore moralmente indegno, e consiglia di ascoltarne e mettere in pratica le parole, non tenendo conto del suo modo di vita: cfr., p. es., *En. ps.* 49, 23; 51, 4; 100, 10; 115, 1; *Tr. Io.* 11, 9; *serm.* 10, 8.

7. *et tamen*: ecco il consiglio che Agostino dà ai suoi ascoltatori, a proposito del predicatore che – come suol dirsi – predica bene e razzola male: *aliud quaerunt et verbum annuntiant: quid quaerat annuntiator ne cures; quod annuntiat, tenere velis; quod vero attendit, non ad te pertineat. Salutem audi ab ore ipsius, salutem tene ab ore ipsius; noli iudex esse cordis ipsius... Bonus tipi praedicat: carpe uvam de vite; malus tibi praedicat: carpe uvam pendentem in sepe* («Cercano altro e annunziano la parola: che cosa cerca colui che annuncia, non te ne curare, e invece attieniti a ciò che annuncia: non ti riguardi ciò a cui egli mira. Ascolta la salvezza dalla sua bocca; prendi la salvezza dalla sua bocca; non giudicare il suo cuore... Ti predica uno dabbene: prendi l'uva dalla vite; ti predica uno cattivo: prendi l'uva che pende dalla siepe»: *serm.* 101, 9-10).

14. *Sua enim*: per il tema del cattivo pastore della chiesa, oltre i passi citati nelle note 5-6 e 7, si veda più in generale il fondamentale *serm.* 46, in cui questo tema è sviluppato a lungo e il passo del *Vangelo di Matteo* è citato più volte. Nel nostro passo Agostino giustifica il consiglio di dare ascolto ai predicatori indegni richiamandosi alla dignità del ministero ecclesiastico, che vieta loro di insegnare malamente, anche se vivono indegnamente. Altrove egli inserisce questo motivo nel tema maggiore delle due città, la città terrena e la città celeste, e spiega che, data la mistione attuale delle due città nel mondo, anche nella chiesa si trovano a godere di grande autorità persone che in realtà appartengono alla città terrena: *Civ.* XX 9; *En. ps.* 51, 6; 61, 8. <

23. *Abundant*: ecco come lo stesso motivo è presentato a *serm.* 46, 9 *Tamen quantum ad pastores malos attinet, occidunt. «Quomodo – inquis – occidunt?» Male vivendo, malum exemplum praebendo. An frustra dictum est servo Dei, eminenti in membris summi pastoris: «Circa omnes te ipsum bonorum operum praebens exemplum», et «Forma esto fidelium»* (*Ep. Tit.* 2, 7; *1 Ep. Tim.* 4, 12)*? Attendendo enim ovis etiam fortis plerumque praepositum suum male viventem, si declinet oculos a regulis Domini et intendat in hominem, incipit dicere in corde suo: «Si praepositus meus sic vivit, ego qui sum qui non faciam quod ille facit?»* («Tuttavia, per quanto attiene ai cattivi pastori, uccidono. Mi chiedi: "In che modo uccidono?". Perché vivono male, perché danno cattivo esempio. O che forse senza motivo è stato detto a un servo di Dio di elevata dignità tra le membra del sommo pastore [cioè, di Cristo]: "Presentandoti a tutti come esempio di buone opere", e "Sii di esempio ai fedeli"? Si dà infatti di frequente che un fedele, anche di provata condizione, a vedere che il suo superiore vive male, se distoglie gli occhi dai precetti del Signore e guarda all'uomo,

comincia a dire in cuor suo: "Se il mio superiore vive così, chi sono io per non fare ciò che fa lui?" »). Cfr. anche *serm.* 179, 10.

31-2. *Sed forma*: si veda la stessa citazione, oltre che nel passo di *serm.* 46, 9 anche a *En. ps.* 36, 3, 20, anche qui in un contesto analogo al nostro, dove ricorre anche la citazione di *Ev. Matth.* 23, 2-3.

XXVIII-XXIX, 9. *Non in sapientia verbi*: cfr. lo stesso ammonimento, a proposito del pericolo di un cattivo insegnamento, a *ep.* 186, 37. Agostino è solito far carico ai suoi avversari di ragionare con la sapienza delle parole, nemica della croce di Cristo: *Nat. gr.* 6, 6; 19, 21; 40, 47; *Iul. imp.* III 31.

11. *verbis contendere*: per la ricorrenza della stessa citazione paolina, anch'essa proposta contro i suoi avversari, cfr. *duas epp. Pel.* II 5, 9; *Cresc.* I 2. 3; in altro senso si veda anche *Conf.* XII, XVIII 27.

23-4. *pulchrum... deformis*: cfr. la stessa contrapposizione, in contesto per qualche verso simile a questo, a *Tr. Io. ep.* 9, 9.

30-1. *sapienter... eloquenter*: torna alla fine della trattazione sull'eloquenza cristiana lo stesso binomio con cui Agostino l'ha caratterizzata all'inizio (cfr. IV, V 7-8), e con la stessa precisazione: se non si può predicare insieme *sapienter* ed *eloquenter*, il *sapienter* va preposto all'*eloquenter*.

34. *copia... forma*: per *forma vivendi* cfr. *Mor. eccl.* I 30, 62. Non mi pare che negli scritti di Agostino ci sia riscontro per *copia dicendi*.

36. *Sunt sane quidam*: a IV, X 25 Agostino non ha valutato positivamente chi predica avendo mandato a memoria il discorso e a IV, XXVII 59-60 ha biasimato il predicatore che alla perizia retorica non unisce irreprensibilità di vita. Qui i due motivi sono riproposti da una nuova angolatura: dei due mali Agostino considera il primo nettamente inferiore all'altro, e minimizza addirittura l'usanza di predicare imparando a memoria omelie composte da altri: non è detto che il *praedicator veritatis* debba essere necessariamente *magister veritatis*, cioè predicatore di verità da lui stesso elaborate. L'ampiezza dell'argomentazione e il tono con cui è svolta fanno capire che Agostino si sta qui occupando di una questione che doveva essere allora viva, perché l'usanza di predicare discorsi composti da altri evidentemente suscitava critiche. Ma Agostino ha presente la condizione culturale non certo mediamente brillante del clero africano, per cui inevitabilmente molti presbiteri, ai quali da alcuni anni era stata estesa in Africa la facoltà di predicare, prima riservata ai vescovi (cfr. *ep.* 41, 1; A. Di Berardino, «Testimonianze di vita presbiterale nelle "Institutiones" del IV secolo», in *Formazione al sacerdozio ministeriale*, Roma 1992, p. 167), non essendo in grado di farlo *suo Marte* in modo accettabile, inevitabilmente ricorrevano a prediche scritte da altri. Qui Agostino prende autorevolmente posizione in favore di questa usan- <

za, destinata ormai a diffondersi sempre di più. Sappiamo del resto che egli stesso componeva per altri: *epp. nup. rep.* 16, 1; 23A, 3.

41. *veritatis praedicatores*: questa espressione ritorna spesso negli scritti di Agostino, con significato quanto mai generico: *Novimus ergo nubes Dei esse praedicatores veritatis: prophetas, apostolos, omnes recte proferentes verbum veritatis et habentes in se lumen occultum* («Sappiamo che le nubi di Dio [cfr. *Ps.* 56, 11] sono i predicatori della verità: profeti, apostoli, tutti coloro che comunicano rettamente la parola di verità e hanno dentro di sé la luce invisibile») (*En. ps.* 56, 17; cfr. anche *En. ps.* 64, 17; *Tr. Io.* 7, 23; 57, 5). Molto meno attestata mi sembra l'espressione *magister veritatis*: a *Faust.* XX 17 il maestro di verità è Cristo.

42. *unius veri magistri*: è superfluo rilevare l'importanza del tema, quanto mai tradizionale, del magistero di Cristo in Agostino, solo che si guardi ai capitoli 12-4 del *de magistro*. Mi limito a richiamare *Disc. chr.* 14, 15, dove Agostino propone questo tema in rapporto anche a Paolo: *Quis est enim magister? Non qualiscumque homo sed apostolus. Plane apostolus, et tamen non apostolus. "An vultis – inquit – experimentum eius accipere, qui in me loquitur Christus?"* (2 *Ep. Cor.* 13, 3). *Christus est qui docet* («Chi è il maestro? Non uno qualunque ma l'apostolo. Certo l'apostolo, e tuttavia non l'apostolo. "Volete avere la prova – egli dice – che in me parla Cristo?" È Cristo che insegna»).

43. *schismata*: σχίσμα significa *scissura*, come spiega Agostino ai suoi fedeli a *serm.* 250, 2, e da tempo il termine greco era acclimatato nel latino dei cristiani, a indicare una divisione nella comunità, dovuta non tanto a differenza di dottrina (eresia) quando a dissensi d'ordine soprattutto disciplinare che portavano alla separazione dalla legittima gerarchia, come spiega Agostino a *Quaest. Mt.* 11, 2 *schismaticos non fides diversa facit sed communionis disrupta societas*. In questo significato tecnico il termine *schisma* ricorre frequentemente negli scritti agostiniani, soprattutto in quelli antidonatisti; ma in questo nostro caso esso sembra avere significato non tanto tecnico, cioè indicativo di uno scisma vero e proprio, quanto piuttosto generico, come era già stato in Paolo (1 *Ep. Cor.* 1, 10; 11, 18) ma non è usuale in Agostino (cfr. comunque *En. ps.* 85, 16; *ep.* 105, 12; 211, 4), a indicare discordia, non conformità di insegnamento tra i diversi predicatori: è un pericolo che Agostino paventa, in quanto, se un predicatore ripete cose scritte da altri, ciò vuol dire che egli non può essere culturalmente attrezzato e perciò non appare del tutto affidabile. <

54. *Confitentur*: cfr. l'accostamento di *Ep. Tit.* 1, 16 e *Ev. Matth.* 12, 34 anche a *Tr. Io. ep.* 3, 8, dove Agostino osserva: *Invenimus et ipsos antichristos: quisquis factis negat Christum, antichristus est. Non audio quid sonet, sed video quid vivat. Opera loquuntur, et verba requirimus? Quis enim malus non vult bene loqui?* («Abbiamo trovato chi

sono gli anticristi: chi con i fatti nega Cristo è anticristo. Non ascolto ciò che dice ma vedo come vive. Parlano i fatti, e noi cerchiamo le parole? Quale malvagio infatti non cerca di parlare bene?»). Per il collegamento con *Ev. Matth.* 23, 3, cfr. anche *serm.* 269, 4.

65. *Unde contingit*: è la conclusione paradossale, un vero e proprio sofisma, del ragionamento precedente: ciò che uno dice di vero gli viene da Cristo, che è la verità; se uno che parla bene vive male costui distorce il senso delle parole vere ed è come se le avesse rubate; queste parole, che in sé sono vere e diventano false se pronunciate da un predicatore indegno, ridiventano vere in bocca a un predicatore ignorante ma di retta vita, che è in sintonia con la verità divina, e che perciò è come se facesse sue proprie quelle parole.

65-6. *veritas*: il termine qui, più che indicare specificamente Cristo, sembra addotto in senso generico: cfr. prol., par. 7.

XXX, 5. *Esther*: l'episodio di Ester che, prima di intercedere presso il re di Persia, suo sposo, in favore del suo popolo, prega Dio, con la massima umiltà, che la sua intercessione riesca efficace, è ricordato più volte negli scritti di Agostino, sotto diverse angolature. Qui, in armonia col contesto, egli ricorda l'episodio per avvalorare l'invito, rivolto all'oratore cristiano, di pregare Dio che la sua parola riesca efficace; a *En. ps.* 51, 6 e 53, 3 e a *ep.* 262, 10 lo propone come esempio che anche sotto vesti fastose si può conservare un cuore umile; a *duas epp. Pel.* I 20, 38 ricorda l'effetto che le parole di Ester avevano avuto sul re, a dimostrare che tale efficacia era stata dono di Dio. Ved. anche *Gr. lib. arb.* 21, 42; *Gr. pecc.* I 24, 25. <

14-5. *in cuius «manu... nostri»*: *Sap.* 7, 16 è già stato citato da Agostino a IV, XV 32, dove l'oratore cristiano viene ammonito a cercare soprattutto nell'aiuto di Dio l'efficacia della sua parola. È naturale perciò che qui, in chiusura, lo stesso passo ritorni, combinato con *1 Ep. Cor.* 1, 31, uno dei passi scritturistici più citati da Agostino (*Conf.* IX, XIII 34; X, XXXI 45; *Civ.* XVIII 32; XXI 24; *Tr. Io.* 14, 5; 25, 12; 53, 8; *En. ps.* 7, 4; 23, 10; 38, 18; 39, 26, ecc.), a sottolineare ancora la parte essenziale che ha quell'aiuto nel successo dell'oratore, e perciò a richiamarlo ancora all'umiltà.

XXXI, 1. *Longior evasit*: dato che la composizione di *Doctr.* si svolse in due momenti tanto distanti tra loro, non è facile precisare l'esatto senso di queste parole di Agostino. La struttura dell'opera in quattro libri sembra rispondere bene all'intendimento iniziale (I, 1 1) e alla logica interna del discorso (cfr. Introduzione, p. XIV sgg.), rilevata anche dagli attacchi dei singoli libri: e le maggiori dimensioni del libro II e soprattutto del IV non sono tali da svisare la fondamentale armonia della trattazione anche sotto l'aspetto meramente quantitativo. Possiamo perciò soltanto ipotizzare che in origine Agostino aves- <

se pensato a una trattazione complessivamente e genericamente più breve.

3. *per partes... legat*: questa espressione indica la lettura che si faceva al fine di mandare a memoria un testo, per cui questo veniva ripartito in varie parti (per l'espressione *per partes*, cfr. Plinio il Giovane, *ep.* II 5). Sull'importanza della memoria per la formazione dell'oratore, cfr. Cicerone, *de orat.* II 350 sgg.; Marrou 1958[4], p. 57. Agostino perciò qui conclude la sua fatica auspicando che chi intende dedicarsi allo studio approfondito della Scrittura si dedichi preliminarmente a una lettura del suo libro tutt'altro che superficiale. <

INDICI

Indice dei passi biblici e di altri autori

Gen. 1, 1 II, XXI 30
1, 26-7 I, XXII 6
2, 8-9 III, XXXVI 6. 12. 15
2, 10 III, XXXVI 17
2, 15 III, XXXVI 21
8, 11 II, XVI 43
9, 21-3 IV, XXI 22
10, 20 III, XXXVI 29
10, 31 III, XXXVI 31
10, 32-11, 1 III, XXXVI 33
11, 1-9 II, IV-V 6
14, 18-20 IV, XXI 30
22, 13 I, II 7
25, 1 III, XII-XIII 36
25, 13 III, XXXII 19
25, 25 II, XXII 13
25, 34 III, XII-XIII 27
28, 11 I, II 6
29, 16 sqq. III, XII-XIII 36
Ex. 3, 14 I, XXXII 8
3, 21-2 II, XL 6
12, 22 II, XLI 16
12, 35-6 II, XL 6
15, 25 I, II 5
18, 14-27 prol. 109
24, 18 II, XVI 55
Num. 11, 4 IV, XXI 61
13, 19-20 II, XIII 33
Deut. 13, 2-3 II, XXIII 15
25, 4 II, X 12
Iud. 6, 11-21 IV, XXI 45
1 Reg. 28, 11-9 II, XXIII 16
2 Reg. 11, 2 sqq. III, XIX-XXI 42
12, 1-14 III, XIX-XXI 45
12, 15-23 III, XIX-XXI 39
16, 22 III, XIX-XXI 31
18, 5 III, XIX-XXI 35
18, 33 III, XIX-XXI 31
3 Reg. 10, 14 sqq. II, XLII 4
11, 1 III, XIX-XXI 66
19, 8 II, XVI 55
2 Paral. 1, 7-12 III, XIX-XXI 67
Tob. 4, 16 III, XIV 13
8, 7-10 III, XVIII 29
Esth. 14, 13 IV, XXX 4
Ps. 1, 4 III, XXXVII 23
5, 13 III, XXIV-XXVI 52
10, 6 I, XXIII 20
13, 3 II, XII 36
15, 2 I, XXXI 10
15, 4 IV, X 11
26, 13 III, XXXIV 87
32, 2 II, XVI 94
33, 2 III, XXXV 28
34, 2 III, XXIV-XXVI 51
34, 14 I, XXX 49
34, 18 IV, XIV 20
43, 22 IV, XX 158
50, 9-10 II, XVI 50; II, XLI 33. 37
74, 9 III, XXIV-XXVI 33. 37

91, 4 II, XVI 94
92, 5 IV, XXVI 13
109, 4 IV, XXI 36
110, 10 II, VII 59
118, 164 III, XXXV 27
131, 18 II, XIII 38
138, 15 III, III 39
142, 10 IV, XVI 34
Prov. 2, 6 III, XXXVII 43
8, 22 I, XXXIV 7
9, 17 III, XXIV-XXVI 29
25, 21-2 III, XVI 10
Eccl. 3, 5 III, XVIII 23
Cant. 1, 4 III, XXXII 14
4, 2 II, VI 19
Eccli. 7, 27 III, XVII 9
12, 4 III, XVI 25
37, 21 IV, XXVII 4
37, 23 II, XXXI 16
Sap. 4, 3 II, XII 45
6, 26 IV, IV-V 58
7, 13 prol. 73
7, 16 IV, XV 15; IV, XXX 14
13, 9 II, XXI 34
Is. 7, 9 II, XII 19
10, 22 III, XXXIV 56
14, 12 III, XXXVII 15. 19
42, 16-7 III, XXXII 20
58, 7 II, XII 6
61, 10 III, XXXI 8
Ier. 1, 10 III, XI 21
5, 30-1 IV, XIV 7
17, 5 I, XXII 16
23, 29 IV, XIV 11
23, 30 IV, XXVIII-XXIX 44
25, 11 III, XXXV 30
Ez. 36, 17-9 III, XXXIV 30
36, 23 sqq. III, XXXIV 39. 44
36, 24 III, XXXIV 81
36, 26 III, XXXIV 66
36, 28 III, XXXIV 82
Amos 6, 1-6 IV, VII 157
7, 14-5 IV, VII 146
Os. 1, 2 III, XII-XIII 19
2 *Mach.* 1, 32 IV, XVIII 65
Ev. Matth. 3, 12 III, XXXVII 14
4, 2 II, XVI 55
5, 4 III, XXXIV 101
5, 6 II, VII 30
5, 36 IV, XXI 148
5, 44 I, XXX 26
6, 8 IV, XVI 4
7, 13 II, XVI 33
9, 21 II, III 19
10, 16 II, XVI 25; III, XXIV-XXVI 26
10, 19-20 IV, XV 20
10, 42 IV, XVIII 60
11, 28-30 II, XLI 9
12, 1 sqq. III, VI-VII 9
12, 34 IV, XXVIII-XXIX 61
12, 40 III, XXXV 21
13, 12 I, I 12
13, 33 III, XXIV-XXVI 15
13, 47-8 III, XXXII 18
14, 17-21 I, I 14
15, 34-8 I, I 14
16, 6. 11 III, XXIV-XXVI 14
16, 19 I, XVI-XVIII 14
17, 1-2 III, XXXV 6
17, 2-3 II, XVI 78
19, 12 III, XVII 4
22, 37. 39. 40 I, XXII 29; I, XXVI 7-8. 18; II, VII 16; II, XVI 70
23, 2 IV, XXVII 18
23, 3 IV, XXVII 12; IV, XXVIII-XXIX 57. 60
23, 8 IV, XXVIII-XXIX 42

24, 51 III, XXXII 29
25, 26-7 prol. 123
25, 41 III, XXXVII 3
25, 46 I, XIX-XXI 18
26, 26-9 II, XIII 17
Ev. Luc. 3, 23 II, XXVIII 8
6, 7 III, VI-VII 11
9, 28 III, XXXV 6
10, 29 sqq. I, XXX 8. 11
10, 30-5 I, XXX 47
10, 37 I, XXX 17
12, 49 IV, XXI 66
15, 16 III, VI-VII 41
16, 10 IV, XVIII 19
17, 29-32 III, XXXVI 53
24, 42-3 III, XII-XIII 27
Ev. Io. 1, 1-2 III, II 15
1, 3 I, XXXIV 2; II, XXVIII 19; II, XLI 30
1, 10 I, XI-XIII 19. 23
1, 14 I, XI-XIII 27; I, XXXIV 2
1, 18 II, XXVIII 19
1, 46 III, III 32
2, 20 II, XVI 101; II, XXVIII 8
6, 51 III, XXIV-XXVI 28
6, 54 III, XVI 4
7, 38 III, XXIV-XXVI 43
8, 44 prol. 129; II, XXV 27. 29
9, 6-7 II, XVI 4
10, 18 I, XV 3
12, 3 sqq. II, III 16; III, XII-XIII 11
12, 25 III, XVI 19
13, 34 I, XXII 10
14, 6 prol. 130; I, XXXIV 15; IV, XXVII 7
14, 9 I, XXXIV 17
15, 1 IV, XXI 17
15, 12. 17 I, XXII 10
21, 6. 11 II, XVI 86
Act. Ap. 1, 24 IV, XV 14
2, 1-4 prol. 68; II, XVI 82
4, 32 sqq. III, VI-VII 23
7, 22 II, XL 33
8, 26-35 prol. 102
9, 3-6 prol. 84
10, 1 sqq. prol. 87
16, 16-8 II, XXIII 19
Rom. 1, 20 I, IV 15
1, 21-3 II, XVIII 14
2, 5-9 III, XI 5
3, 5 II, XII 36
5, 3-5 IV, VII 2
5, 8 I, XXXI 4
8, 28-39 IV, XX 144
8, 33-4 III, III 10
9, 5 II, XXVIII 33
9, 27 III, XXXIV 56
9, 30 III, III 26
11, 14 II, XII 15
11, 36 I, V 6
12, 1 IV, XX 49
12, 3 III, XXXIII 20
12, 4 I, XVI-XVIII 3
12, 6-16 IV, XX 54
12, 16 IV, XX 67
12, 20 III, XVI 10
13, 6-7 IV, XX 68
13, 8 IV, XX 72
13, 9-10 I, XXX 9. 28; I, XXXV 2-3
13, 10 IV, XXVIII-XXIX 21
13, 12-4 IV, XX 43
1 Ep. Cor. 1, 10 IV, XXVIII-XXIX 42
1, 13 I, XXXIII 10
1, 17 IV, XXVIII-XXIX 9
1, 21 I, XI-XIII 13
1, 25 I, XI-XIII 8; II, XIII 44

1, 31 IV, XXX 14
3, 2-3 II, XII 27; III, XXXIV 63
3, 7 I, XXXIII 11; IV, XVI 30
3, 17 prol. 95
4, 7 prol. 130
5, 7 II, XLI 5
5, 7-8 IV, XXI 141
5, 12 III, XXXVII 11
6, 1-9 IV, XVIII 27
7, 2 III, XVIII 18
7, 31 I, IV 15
7, 34 III, II 53
7, 37 III, XVII 7
8, 1 II, XLI 3
9, 9 II, X 12
10, 4 IV, XXI 53
10, 12 III, XXI-XXIII 18
10, 18 III, XXXIV 36
10, 19-20 II, XXIII 26
11, 19 III, XXXIII 16
12, 7 I, XV 14
13, 8 I, XXXIX 5
13, 10 I, XXXIX 8
13, 12 I, XXX 3; II, VII 48
13, 13 I, XXXVI-XXXVII 41; I, XXXIX 11
15, 13 II, XXXI 26; II, XXXII 16
15, 14 II, XXXI 27
15, 31 III, IV 14
15, 49 IV, XXI 77
15, 50 I, XIX-XXI 7
15, 53 I, XIX-XXI 9
2 *Ep. Cor.* 3, 6 III, V 2
5, 6-7 I, IV 13; I, XXXVI-XXXVII 33; II, VII 49; II, XII 27
5, 16 I, XXXIV 3
6, 2-11 IV, XX 125
7, 1-2 III, II 48
8, 21 IV, XXVIII-XXIX 5
10, 5 II, XL 41
10, 10 IV, VII 139
11, 3 III, XXIV-XXVI 27
11, 6 IV, VII 130
11, 16-30 IV, VII 34
11, 31 IV, VII 114
11, 32-3 IV, VII 115
12, 2-4 prol. 78
Ep. Gal. 1, 11-2 IV, XVI 45
3, 15-8 IV, XX 12
3, 16 III, XXXIV 73
3, 19-22 IV, XX 23
3, 24 III, VI-VII 7
3, 29 III, XXXI 4
4, 10-20 IV, XX 171
4, 21-6 IV, XX 2
4, 30 III, XXXII 19
5, 17 I, XXIV 19
5, 21 III, III 51
5, 24 III, XI 15
Ep. Eph. 1, 22 III, XXXVII 4
1, 23 I, XVI-XVIII 1
3, 17-8 II, XLI 18
3, 19 II, XLI 28
4, 11 IV, XVI 26
4, 15 II, XVI 26
4, 22-4 II, XVI 32
5, 24-5 I, XVI-XVIII 2
5, 25 sqq. III, XVII 5
5, 27 I, XVI-XVIII 6; III, XXXIV 85
5, 29 I, XXIV 3. 42-3
6, 16 III, XXIV-XXVI 56
6, 23 III, XXXIII 11
Ep. Phil. 1, 18 IV, XXVII 5
1, 22-4 III, II 22
1, 29 III, XXXIII 21
2, 21 IV, XXVII 10
3, 13 I, XXXIV 11
3, 14 I, XXXIV 10

3, 20 II, VII 51
1 Ep. Thess. 3, 7 III, IV 4
5, 8 III, XXIV-XXVI 59
1 Ep. Tim. 1, 5 I, XXVI 10; I, XXXV 2-3; I, XXXVI-XXXVII 23; I, XL 1; IV, XXVIII-XXIX 21
2, 7 IV, VII 135
4, 11 IV, XVI 9
4, 12 IV, XXVII 30
5, 1-2 IV, XVI 10; IV, XX 47
5, 17 IV, XXX 8
5, 18 II, X 12
6, 17 IV, XXI 98
2 Ep. Tim. 1, 9-10 III, XXXIV 92
1, 13 IV, XVI 12
2, 14 IV, XXVIII-XXIX 11
2, 15 IV, XVI 13
2, 18 I, XXIII 10
3, 14 IV, XVI 37
4, 2 IV, XVI 15
Ep. Tit. 1, 9 IV, XVI 18; IV, XXVIII-XXIX 15
1, 16 IV, XXVIII-XXIX 54
2, 1-2 IV, XVI 20
2, 15-3, 1 IV, XVI 21
3, 5 III, XXXIV 60
3, 14 IV, XVI 37
Ep. Philem. 20 I, XXXIII 18
Ep. Iac. 1, 17 IV, IV-V 32
4, 6 III, XXII-XXIII 20
1 Ep. Pet. 3, 17 I, XXXVI-XXXVII 12
5, 8 III, XXIV-XXVI 24
1 Ep. Io. 2, 18 III, XXXVI 66
Apoc. 1, 20 III, XXX 19
5, 5 III, XXIV-XXVI 23
7, 4 III, XXXV 33
17, 15 III, XXIV-XXVI 41
19, 10 I, XXXIII 13
21, 1 III, XXXIV 99
22, 8-9 I, XXXIII 13

Ambrogio, *de Spiritu sancto* I, prol. 2-3 IV, XXI 45
de virginibus I 6, 28 IV, XXI 153
II 2, 7-8 IV, XXI 95

Cicerone, *de orat.* III 146 IV, III 7
Inv. I 1 IV, IV-V 27
Orat. 33 I, I 4
69 IV, XII 2
78 IV, X 4
101 IV, XVII 9

Cipriano, *de habitu virginum* 3 IV, XXI 69
15-6 IV, XXI 130
23-4 IV, XXI 77
ep. 63, 2-4 IV, XXI 13

Girolamo, *Prologus in Iob* IV, XX 104

Poeta ignotus III, VI-VII 37

Terenzio, *Adelph.* 864 IV, XXI 101
Andr. 61 II, XXXIX 20

Ticonio, *Liber regularum*, praef. (p. 1 Burkitt) III, XXX 31

Virgilio, *Ecl.* 9, 47 II, XXI 15
Georg. III 65 III, XII-XIII 35
III 491 prol. 96
Aen. I 2 II, XXXVIII 4
I 401 I, XXXVI-XXXVII 24
I 680 III, XIV 8
II 204 I, XI-XIII 30
II 753-4 III, XII-XIII 5
VII 508 IV, XX 122
VIII 384 IV, XXIV 16
IX 324 IV, XXIV 4
XI 841-2 I, XIX-XXI 15
XII 438 IV, III 11

Indice dei nomi
e di alcune cose notevoli

Abraham	I, II 7; II, XVI 14; III, XII-XIII 28; III, XXXI 5; IV, XXI 34.
abiecte	dicere IV, XI 5.
absurditas	sententiae prol. 147.
abusus, -sio	I, IV 4; abusive IV, XVIII 10.
acclamare	IV, XXIV 1-2. 14-5; IV, XXVI 31; acclamatio IV, XXIV 15; IV, XXVI 26.
acumen	IV, XXIII 8; IV, XXIV 2-3.
acutus	-tissima sententia IV, XXVI 20; -tissimi viri IV, VII 247; -te dicere IV, IV-V 18; IV, XXI 175.
Adam	II, XVI 14.
adsensus	auditoris IV, XVII 6; -sum accommodare IV, IV-V 12; adsentiri IV, XXII 10-1.
aedificare	caritatem I, XXXVI-XXXVII 5. 22.
Aegyptus	II, XXVIII 29; II, XL 8. 29. 40; III, XXXIV 14; Aegyptiorum sapientia II, XL 34; -tiorum nominum interpretatio II, XXXIX 23; -tiorum vasa et ornamenta populus Israhel sibi vindicavit II, XL 5 sqq.
aenigma	II, VII 48; III, XI 19 (= figurata locutio); III, XXIX 16; -mata scripturarum II, XVI 10; II, XXIX 6; in -mate I, XXX 4.
aequalitas	Dei I, V 15 (*cf.* Christus).
aeternus	interitus IV, XVIII 14; salus IV, XVIII 13; IV, XXX 7; vita I, XXXIV 14; bona IV, XVIII 53; mala IV, XVIII 53; aeterna I, IV 17; -na / temporalia I, XXXVIII 7; -norum dilectio II, VII 33; aeternitas II, XVI 63-4; -tas Dei I, V 14.
Afer	afrae aures non iudicant de correptione vel productione syllabarum IV, X 17-8.
affluens	-tissima fecunditate facundiae IV, XIV 34.
agere	(*rhet.*) IV, XV 1; IV, XVIII 50 sqq.; IV, XIX 11-2; IV, XX 122; IV, XXIV 11 (granditer); apud populum / privatim IV, XVIII 54.

agricultura II, XXX 5.
allegoria III, XI 19 (= figurata locutio); III, XXIX 15-6.
alleluia II, XI 8.
alligare (*superstitiose dictum*) II, XXIX 15.
altitudo prophetica III, XXXIV 76; scripturarum IV, XXI 4.
ambiguus, -guitas signa II, X 2; II, XLII 16; III, I 9; ambiguum II, XII 33; ambiguitates scripturarum II, VI 1-2 sqq.; IV, X 8-9; -guitatis exempla II, XII 33 sqq.; cadere in -guitatem II, XIII 52; -guitates discutere, dissolvere III, I 8; III, II 5 sqq.; III, III 3 sqq.; III, XXIX 37; -guitates in verbis propriis et translatis III, I 14-5; in verbis propriis III, II 1 sqq. (*cf.* distinctio, pronuntiatio); aliae -guitates III, IV 1-2; exempla III, IV 3 sqq.; -guitas in sono dubio syllabarum III, III 37 sqq.; in verbis propriis rarissime invenitur -tas quae non facile dissolvatur III, IV 18; -tates verborum translatorum non mediocrem curam desiderant III, V 1.
ambitus (*rhet.*) IV, VII 16; verborum IV, XIV 23.
Ambrosius II, XXVIII 22 sqq. (de Platone et Hieremia); -sii exempla dicendi IV, XXI.
amen II, XI 8.
amor (*cf.* caritas, dilectio) carnalis III, XIX-XXI 69; inferiorum I, III 10; amor saeculi / Dei et proximi II, VII 21 sqq.
angelus prol. 88. 92. 97. 103; I, XXIII 3; superbus I, XXXIII 3; conservus Dei I, XXXIII 12; angelis subiecta est pars infima mundi II, XXIII 4-5; -li sancti IV, XVI 32; diaboli III, XXXVII 21; praevaricatores II, XXIII 4; de -lis diligendis quaestio I, XXX 1 sqq.; I, XXX 43.
anima, -mus -ma / corpus I, XIX-XXI 17; -mi sanitas I, XXIII 24; -mae fornicatio II, XXIII 12; -mae mors: *cf.* mors; -mae servitus: *cf.* servitus; -mus carnalis III, IX 7; -mi affectus IV, XVIII 42; instituta ad rationem -mi pertinentia II, XXXI-XXXVIII.
ansulae de strutionum ossibus II, XX 17.
antiphrasis III, XXIX 26 sqq.
Antonius monachus prol. 49.
aperire scripturas prol. 17. 26. 108; IV, VII 143 (*cf.* scriptura); clausa IV, XX 33.
aperte narrare IV, I-II 24
Apollo II, XVII 7. 11.
apostolus -li nostri III, XIX-XXI 19; omnium gentium linguis locuti sunt prol. 69; apostolicae sedes II, VIII 11; -licae epistulae IV, XVI 7; *cf.* canon, Paulus.
ardenter dicere, pronuntiare IV, VII 243; IV, XXI 175.

ars grammatica III, XXIX 7-8; IV, III, 48; liberalis III, XXIX 17; rhetorica IV, I-II 19; IV, IV 26. 53; oratoria IV, VII 248; eloquentiae, elocutionis, eloquendi IV, III 8; IV, VII 7. 26; arte dicere IV, III 34; artes quibus aliquid fabricatur II, XXX 1 sqq.; de his figurata locutio in scripturis II, XXX 14-5.
ascensio Christi I, XV 2.
Assyria III, XXXIV 14.
auctor romani eloquii IV, XVII 8; auctores nostri IV, VI 23-4; sapientes et eloquentes IV, VI 1 sqq.; IV, VII 252; eis defuit ornatus clausularum IV, XX 87 sqq.; -res canonici IV, VII 253.
auctoritas evangelica II, XXVIII 11; sanctior II, XI 9; saluberrima IV, VI 2; ecclesiae III, II 6; scripturarum I, XXXVI-XXXVII 35; -tatis arx IV, III 19-20; *cf.* Septuaginta.
auctus -ssima signa III, IX 15.
audientia populi IV, IX 3-4.
audire -ri libenter IV, XIV 18; IV, XV 3; IV, XVII 4; IV, XXVI 2 sqq.; intellegenter IV, XV 3; IV, XVII 4; IV, XXVI 2 sqq.; oboedienter IV, XV 4; IV, XVII 4; IV, XXVI 2 sqq.; IV, XXVII 12. 27; auditio IV, XXI 177.
auditor bonus IV, VII 242; -ris adsensus IV, XVII 6; -rem benivolum intentum docilem facere IV, I-II 22-3; IV, IV-V 5; -rem docere IV, IV-V 7; movere IV, IV-V 10; delectare IV, IV-V 24; IV, XXV 20. 28-9; tenere IV, IX 11; IV, XXVI 50; detinere IV, XXII 4; IV XXVI 15-6.
augures -rum libri II, XX 8; ritus II, XXIV 25.
Augustus II, XXI 23; mensis II, XXI 22.
auris -res sobriae IV, VII 173.

Babylonia III, XXXIV 11.
baptismum -mi lavacrum II, VI 13; sacramentum III, IX 17.
barbarismus II, XIII 20; III, III 47.
beatus, -titudo I, III 3-4; I, IV 14; I, XIX-XXI 11 (anima); I, XXXI 3; I, XXXIII 9; vita -ta I, XXII 14; II, XXXVII 5; II, XXXIX 2. 4; -te vivere I, XXIX 18; -torum terra III, XXXIV 87; -tudinis spes I, XXXIII 2. 20; -tudo / spes I, XXXVIII 2; beatificum bonum I, XXIX 27.
bellus bellum est quod ... I, XX 25.
beneficientia III, X 43; III, XVI 2. 4. 11. 15. 26; -tiae opera IV, XVI 42; quod agit caritas ut prosit proximo -tia nominatur III, X 43.
benivolus auditor IV, I-II 22; IV, IV-V 5.

beta diversa significat apud Graecos et Latinos II, XXIV 15.
bonum = esse I, XXXII 3 sqq.; Deus bonum summum et incommutabile I, XXXIV 20.
breviter narrare IV, I-II 24.

caelum novum III, XXXIV 99.
Caesar II, XXI 16. 23.
Caesarea Mauritaniae IV, XXIV 5.
caesum (*rhet.*) IV, VII 15. 62. 79. 87. 89. 98; IV, XX 187.
canon scripturarum II, VIII 21; IV, VI 2; praeter -nem IV, III 19; canonicae scripturae II, VIII 6; -cus auctor IV, VII 252.
caritas (*cf.* dilectio) gemina (Dei et proximi) I, XXXVI-XXXVII 3; II, VI 14; III, X 8; est finis praecepti et plenitudo legis I, XL 2; IV, XXVIII-XXIX 22; -tas = utilitas et beneficientia III, X 42; -tem aedificare I, XXXVI-XXXVII 5. 22; -tas / fides / spes I, XXXVI-XXXVII 36 sqq.; I, XXXVIII 1 sqq.; I, XXXIX 1 sqq.; I, XL 1 sqq.; -tas est frui Deo propter Deum et proximo propter Deum III, X 32; -tatis nodus prol. 98; I, XVI-XVIII 4; expressio II, XXXVI 6; pastus III, XII-XIII 4; regnum III, X 45; III, XV 1. 5.
carnalis animus III, IX 7; servitus III, VI-VII 51; III, IX 19; onus III, VI-VII 54; zelus III, XIX-XXI 33; amor III, XIX-XXI 69; Israhel III, XXXIV 74. 83-4; carnaliter sapere III, V 7.
Carthago II, XXV 10.
castrare se pro regno caelorum III, XVII 4; III, XVIII 24-5.
catachresis III, XXIX 22.
cathedra Moysi IV, XXVII 18 sqq.
Cato II, XX 34-5.
causa -sa omnium Deus, si tamen et causa I, V 4.
Cedar tabernacula III, XXXII 15. 16. 19.
characteres II, XX 11; II, XXIX 14.
Christus (*cf.* passio, veritas) Filius I, V 1 sqq.; in Filio aequalitas I, V 15; Patri aequalis I, XXXIV 18; II, XLI 30; per quem omnia I, V 7; II, XXVIII 20; II, XLI 30; verbum I, XXXIV 1-2; sapientia I, XI-XIII 1 sqq.; I, XIV 13; via et patria I, XI-XIII 10; I, XXXIV 4 sqq.; vita I, XXXIV 15; quomodo venerit ad nos I, XI-XIII 17 sqq.; quomodo Verbum caro sine mutatione factum sit I, XI-XIII 26 sqq.; I, XXXIV 1 sqq.; adsumpsit carnem I, XXXIV 6; suscepit hominem I, XIV 5-6; vero corpore indutus II, XVI 105; II, XXVIII 18; semen Abrahae

III, XXXI 5; unus magister veritatis IV, XXVIII-XXIX 42; medicus et medicina I, XIV 14; quomodo curaverit nostra vulnera I, XIV 14 sqq.; crucifixus I, XVI-XVIII 14; mors voluntaria I, XV 3; resurrectio I, XV 1; ascensio I, XV 2; iudex vivorum et mortuorum I, XV 6; baptizatus annorum fere triginta II, XXVIII 10; non passus est aetate quadraginta sex annorum II, XXVIII 7; curabat aegrotos sabbato III, VI-VII 11; -tus et ecclesia I, XVI-XVIII 1 sqq.; III, XXXI 1 sqq. (caput et corpus in una persona); dona -ti ecclesiae I, XV 14; -tum videre prol. 81; -tus et Plato II, XXVIII 24.

Cicero (*nusquam aperte appellatus*) IV, III 7; IV, IV-V 27; IV, X 3-4; IV, XII 1; IV, XVII 8.

circuitus (*rhet.*) IV, VII 16. 18-9. 63. 67 sqq. (bimembris, trimembris). 82 (trim.). 92-3. 104 (trim.). 109 (bim.). 194-5 (bim.). 211 (bim.). 226. 231 (bim.), IV, XX 67 (bim.). 72 (bim.). 187.

cithara II, XVIII 5; -rae et psalterii differentia II, XVI 92.

claudere (*rhet.*) IV, XX 71.

clausula numerosior IV, XX 81. 87 sqq.; -larum numeri IV, XX 109; -larum numerositas IV, XXVI 26.

clavis -ves ecclesiae I, XVI-XVIII 14; -ves ad interpretandas scripturas III, XXX 33; clavatae carnes II, VII 5.

climax IV, VII 9.

codex prol. 141; -cem (scripturarum) legere prol. 77; -ces conferre II, XIV 20; -ces latini II, XV 26 sqq.; graeci II, XI 24; II, XV 28 sqq.; sine codicibus vivere in solitudine I, XXXIX 4; -ces emendare II, XII 42; II, XIV 21; -cum veritas III, I 7; -ces inspicere II, XIII 3; II, XIV 20-1.

coercitio IV, IV-V 14.

cola IV, VII 15.

commata IV, VII 16. 63.

commode scripta IV, X 47.

commovere (*rhet.*) animos IV, IV-V 15; IV, XII 21, etc.; commotio animi IV, XXII 9-10; -tionis affectus IV, XXI 43.

conceptio Spiritus sancti II, VI 14.

concitatio IV, IV-V 14.

conclusio (*cf.* conexio) -siones falsae II, XXXI 7 sqq.; captiosae II, XXXI 15; verae in falsis sententiis et falsae in veris sententiis II, XXXIII 14-5; -num exempla II, XXXIII 16 sqq.; leges II, XXXIV 12; praecepta II, XXXVII 18; regula II, XXXIII 19-20.

condire (*rhet.*) IV, XI 13-4.

conexio -xiones verae falsas habentes sententias II, XXXI 20

	sqq.; falsa sententia sed vera conclusionis -xio II, XXXIII 8 sqq.; in regulis -xionum discitur quid sit consequens, quid non consequens, quid repugnans II, XXXIV 2 sqq.; -xionum regula II, XXXII 9 sqq.; II, XXXIII 2 sqq.; II, XXXIV 1; -xionum veritas II, XXXI 36 sqq.; II, XXXIV 10; non instituta sed animadversa ab hominibus II, XXXII 1 sqq.
configurari	huic mundo I, XI-XIII 21; veritati I, XIX-XXI 13.
coniectura	II, XXXIX 17-8; -rae deceptoriae II, XXIII 41 sqq. (de sideribus); litteris mandatae II, XXIII 44.
conlatio	interpretum II, XIV 7; II, XV 25; conlatis codicibus II, XIV 20.
conlocutio	IV, IX 8; IV, X 27. 30; IV, XVIII 56; conlocutor IV, IX 11.
consensio, -sus	hominum II, XXIV 9; de nominum significatione II, XXIV 12 sqq.; de signis ab hominibus institutis II, XXV 8 sqq.; consentire IV, XIV 4.
consilium	misericordiae II, VII 37 sqq.
constellationes	II, XXII 4 sqq.
consuetudo	mala I, XXIV 23; bona / mala I, XXIV 34-5; -do umbrarum I, IX-X 8; animae I, XXIV 13; carnis, carnalis I, XXIV 21. 27; III, XVIII 19; veterum II, XIII 12; superstitiosa II, XL 35; loquendi III, III 45; bonorum III, XXII-XXIII 5; linguae IV, III 3; -dinis vinculum I, XXIV 32; vis II, XIV 15; varietas -dinum III, X 13 sqq.; III, XII-XIII 22 sqq.; III, XIV 6; III, XVIII 1 sqq.; peccata aestimata ex -dine III, X 14.
consultatio	-nes cum daemonibus II, XX 4.
contextio	sermonis III, III 4-5; III, XXXVII 17.
contextum	II, XII 51.
continuatim	dicere IV, VII 228.
contradicere	IV, XX 43.
contrarius	-ria verba contrariis reddere IV, XX 186.
conventum	-nta cum daemonibus II, XXII 32; II, XXXIX 10.
conversatio	-tionem habere in caelis II, VII 51.
conversio	-sionis fructus I, XVI-XVIII 22; converti IV, XIX 9.
copiose	dicere IV, III 28.
Cornelius	(*Act. Ap.* 10) prol. 87 sqq.
corporalis	res I, IV 17.
corpus	suum nemo odit I, XXIV 2; incorruptum et celerrimum I, XXIV 7; dominicum II, XXVIII 9; humani -ris secretior instructio II, XXVIII 18; instituta ad sensum -ris pertinentia II, XXVIII-XXX; corporis et sanguinis Domini celebratio III, IX 17-8.
correctio	III, III 5-6.

crux -cis Christi significatio II, XLI 20 sqq.; crucifixa caro Christi pro nobis III, XVI 9.
cupiditas -tas est frui se et proximo non propter Deum III, X 33; indomita -tas: flagitium, facinus III, X 35; -tas evertitur III, XI 13; -tatis regnum, tyrannis III, X 45; III, XV 1.
curiositas pestifera II, XXIV 4.
currere, exc- numerose IV, XX 86; decenter IV, XX 53.
cursiones II, XXX 6.
Cyprianus II, XL 29; -ni exempla dicendi IV, XIV 30 sqq.; IV, XXI.

daemon cum -nibus consultationes, pacta II, XX 4 sqq.; II, XXII 32; II, XXIII 25; conventa II, XXII 32; II, XXXIX 10; societas II, XXIII 37; II, XXXIX 9; quasi lingua communis II, XXIV 2; -num et hominum societas II, XXIII 24.
David eius gesta cum filiis et uxoribus III, XIX-XXI 31 sqq.
debellator erroris IV, IV-V 2.
decalogus II, XVI 97-8.
decus (*rhet.*) IV, VII 14. 216. 231; IV, XX 97; IV, XXVI 23 (naturale); decorus IV, XX 98; decens IV, VII 64; -tissime IV, VII 187; -ntius IV, VII 229; -nter IV, XIV 24; IV, XX 53 (excurrere).
definire -niendi scientia II, XXXV 1; definitio vera falsi II, XXXV 13. 20.
deformiter (*rhet.*) IV, IV-V 18.
delectare (*rhet.*) IV, IV-V 24. 48; IV, X 43; IV, XII 38 sqq.; IV, XVII 7; IV, XVIII 8; IV, XXV 20. 28; IV, XXVI 38. 50; suavitatis est IV, XII 3 sqq.; non necessitatis IV, XII 35-6; -tare ad tenendum auditorem IV, XIII 16; ad -tandum adhibenda est temperata dictio IV, XVII 13; IV, XXVI 38; delectabilis IV, XIV 21 (suavitas); -biliter IV, XI 6.
delectatio mansoria / transitoria I, XXXV 8; (*rhet.*) IV, XIII 4; IV, XIV 5; elocutionis IV, XXV 8; IV, XXVI 44; -tioni locus datus est in eloquentia IV, XIII 4.
demonstratio de locorum situ naturisque animalium lignorum herbarum lapidum II, XXIX 1 sqq.; de sideribus II, XXIX 22; -tio praesentium II, XXIX 33; habet regulares futurorum coniecturas II, XXIX 36; familiaris est errori fatua fata cantantium II, XXIX 31; nihil adiuvat tractationem scripturarum II, XXIX 29.
desperare qui credit sibi peccata non posse dimitti fit deterior

desperando I, XVI-XVIII 20; desperatione non frangi II, VII 29.
detinere *cf.* auditor.
Deus incommutabilis prol. 113; I, VIII 14; I, XXIII 25; I, XXXII 7, etc.; incommutabile bonum I, XXXIV 20; res, si tamen res I, V 1 sqq.; causa omnium, si tamen et causa I, V 4; ineffabilis I, VI 4; summe ac primitus est I, XXXII 6; Deus vivum aliquid I, VIII 1; vita ipsa I, VIII 3 sqq.; admisit humanae vocis obsequium I, VI 11; et inde est unde dicitur Deus I, VI 12-3; natura excellentissima immortalisque I, VI 16; Deo nihil melius atque sublimius I, VII 3. 20; anteponitur omnibus naturis mutabilibus I, VII 18; Deus sapientia I, VIII 16; Trinitas I, IX-X 13 (*cf.* Trinitas, Pater); auctor et conditor universitatis I, IX-X 13-4; III, VI-VII 18; et temporum administrator II, XXVIII 43; Deus deorum I, VII 1; Deus caelum I, VII 8; aliquid lucidum vel infinitum I, VII 10; figura humani corporis I, VII 12; simulati dei III, VIII 8; multi dei aequalis ordinis I, VII 14; deorum simulacra sunt signa inutilia III, VI-VII 32 sqq.; III, VIII 8 sqq.; quomodo Deus nos diligat I, XXXI 4 sqq.; I, XXXII 1 sqq.; quomodo nobis utatur I, XXXII 1 sqq.; divina substantia I, XXX 51.
diabolus I, XIV 19; II, XXIII 38; eius caput et corpus III, XXXVII 2 sqq.
dialectici III, XXXIV 6.
dicere copiose ornateque IV, III 28; acute ornate vehementer IV, IV-V 18-9; obtunse deformiter frigide IV, IV-V 18; diserte IV, IV-V 25; vere IV, IV-V 25; pro veritate IV, XXVIII-XXIX 13-4; abiecte, inculte IV, XI 5; suaviter IV, XIV 19; insuaviter IV, XI 3; submisse temperate granditer IV, XVII 12 sqq.; utiliter honesteque IV, XXV 5; eloquenter IV, XXIV 32; sapienter / eloquenter IV, IV-V 20 sqq. (*cf.* sapienter); qui sapienter vult dicere scripturarum verba tenere debet IV, IV-V 43 sqq.; pulchre ornateque IV, XXV 17; apud populum IV, XXX 1; an malum sit aliena dicere in propria persona IV, XXXVIII-XXXIX 36 sqq.; -ndo persuadere IV, XVII 1; -ndi genera IV, XVII 9 sqq. (*cf.* genus, submissus, temperatus, grandis); perspicuitas IV, VIII 14-5; facultas IV, XV 18; ornamenta IV, XX 125; varietas IV, X 36; ad docendum, delectandum, flectendum IV, XII 2 sqq.; copia dicendi / forma vivendi IV, XXVIII-XXIX 34-5; -ntis intentio IV, XIII

9; -ntis vita maximum pondus habet ut oboedienter audiamur IV, XXVII 1 sqq.

dictio IV, III 34-5. 47; IV, VII 65; IV, XII 42; IV, XXII 19; IV, XXV 19; IV, XXVI 18; est varianda IV, XXII 3 sqq.; splendida et pulchra IV, XIX 17; perpetua IV, XVIII 56; submissa IV, XX 1 sqq.; IV, XXI 39; IV, XXVI 18. 27; prolixa IV, XXII 3; grandis IV, XXI 127; temperata IV, XXIII 21-2; -nis genus IV, XXV 25; exitus IV, XXX 13; suavitas IV, XIII 19-20; granditas IV, XXIV 24; IV, XXVI 52.

dictor -tor / lector IV, X 46; -tor / orator IV, XV 7; -tor / doctor IV, XIX 1; IV, XXVI 33.

diligere, -lectio I, XXII 10 (praecepta de -tione); se / Deum I, XXII 21 sqq.; I, XXVII-XXVIII 9 sqq.; proximum I, XXII 30; I, XXVI 9 sqq.; I, XXX 8 sqq. 31 sqq.; II, VII 40; omnes aeque -gendi I, XXVII-XXVIII 15 sqq.; modus se -gendi I, XXV 1 sqq.; -gere corpus I, XXV 4 sqq.; quae -genda sint I, XXIII 1 sqq.; -gere inimicos I, XXIX 23; I, XXX 25; II, VII 42; quomodo Deus nos -gat I, XXXI 4 sqq.; dilectio mansoria / transitoria I, XXXV 8; Dei I, XXII 41; I, XXVI 7 sqq.; I, XXIX 1 sqq.; I, XXX 52; dilectio gemina II, XXVI 11; duo praecepta de -tione I, XXX 6 sqq.; II, VI 28; III, X 17; -tio martyrum I, XXIII 5; sui et corporis I, XXIII 10; I, XXVI 2; I, XXVII-XXVIII 12; sui = odium I, XXIII 17; -tio Dei finis scripturarum I, XXXV 3; -tio finis praecepti I, XXVI 11; -tio ordinata I, XXVII-XXVIII 2 sqq.; -tio angelorum I, XXX 6. 43; aeternorum II, VII 33; -tionis impetus I, XXII 37; regula I, XXII 29; modus I, XXVI 16; cum -tione uti I, XXXIII 21.

diligentia neglegens IV, X 5.

disciplina disputationis et numeri II, XXXI 2; nodosissima et spinosissima II, XXXVII 8-9; -nae liberales II, XL 15; utiles ad Deum colendum II, XL 36; -na musica IV, XX 102.

disertus IV, VII 170. 247; IV, XXVIII-XXIX 65; diserte dicere IV, IV-V 25; -tissime IV, XIV 4.

dispensatio temporalis I, XXXV 7; divina II, XV 18.

disputare I, I 19; IV, III 30; sapienter / eloquenter IV, IV 20; disputationis disciplina II, XXXI 2 sqq.; plurimum valet ad omnia genera quaestionum in scripturis dissolvenda II, XXXI 4; -tio uberior II, XXXVI 1; submissa IV, XIX 11; -tio vel dictio IV, III 47.

distinguere male III, II 2; distinctio IV, VII 230; malae aut ambi-

guae -nis exempla III, II 14 sqq.; quae -nis ambiguitates sint in potestate legentis III, II 56.
dividere -endi scientia II, XXXV 1; divisio vera falsi II, XXXV 20.
divinatio II, XXIII 7.
docere IV, XVII 7; IV, XXVI 22, etc.; -cere bona et mala dedocere IV, IV-V 2; artem rhetoricam IV, IV-V 26-7; -cere necessitatis est IV, XII 3 sqq. 29; quomodo doceatur IV, XII 6 sqq.; IV, XIII 1 sqq.; -cere ad instruendum IV, XIII 15; prius docere quam movere IV, XII 24; docere / movere IV, XIII 9 sqq.; eloquentia in -cendo IV, XI 1; ad -cendum submisse dicere IV, XVII 12; IV, XIX 8; IV, XXIV 37; -cendi officium IV, XII 37; cura IV, X 7 sqq.; IV, XX 33; docentis elocutio IV, XIII 5.
docilis auditor IV, I-II 23; IV, IV-V 5.
doctor gentium (Paulus) IV, VII 135; scripturarum IV, IV-V 1-2; bonus IV, X 6; IV, XXVIII 1 sqq.; malus IV, XXVII 24 sqq.; ecclesiasticus IV, XVIII 16; effectus a Spiritu sancto IV, XVI 2. 26; -tor pietatis IV, X 15; -toris persona IV, XVI 8; -tores canonici IV, VII 253; non doctor verbis serviat sed verba doctori IV, XXVIII 8; *cf.* dictor.
doctrina christiana IV, XIV 26; sana IV, XVI 19; IV, XXVII 16; vel rerum vel signorum I, II 1; in -nam redigere IV, VII 249-50; -nae quae extra ecclesiam exercentur II, XXXIX 4 sqq.; -nae gentilium in usum christianorum II, XL II sqq.; -narum genera duo II, XIX 2; -nae divinitus institutae II, XIX 5; -nae institutae ab hominibus partim superstitiosae, partim non II, XIX 4 sqq.
documenta rerum IV, XXI 44; -menta / ornamenta IV, XIX 13.
Donatista III, XXX 1. 2. 51.
dormitare (*rhet.*) IV, I-II 30.

ecclesia Christi coniux I, XVI-XVIII 2; -ia et Christus, corpus et caput III, XXXI 2 sqq.; III, XXXVII 4; sine macula et ruga, regnatura cum Christo III, XXXIV 85; bipartita, permixta III, XXXII 1 sqq.; ad tempus miscetur III, XXXVII 13; quasi unum corpus propter temporariam commixtionem bonorum et malorum III, XXXII 12 sqq.; ligat et solvit I, XVI-XVIII 15 sqq.; -siae corpus I, XVI-XVIII 1; claves I, XVI-XVIII 14; -siae populari prol. 87; -siae doctiores et diligentiores II, XV 32; graviores II, VIII 16 sqq.; gentium III,

VI-VII 28; sanctorum Israhelitarum III, VIII 4; prima -sia hierosolymitana III, VI-VII 15; ecclesiasticus doctor IV, XVIII 16; vir IV, XV 18; IV, XXI 174; eloquens IV, XIII 14; IV, XXVI 37; iudex IV, XVIII 49; -ca quaestio IV, XVIII 3; sedes IV, XXVII 16; -cae litterae IV, III 19.

elimare IV, VIII 4.

elocutio IV, III 42; IV, VIII 2; IV, XIII 5; IV, XXV 8; -nis pulchritudo IV, XX 115; genus IV, XX 52; ornatus IV, XX 87; ars IV, VII 26; -nis ignarus IV, VII 169.

eloquens IV, III 35; IV, VI 12, etc.; ecclesiasticus IV, XIII 14; IV, XXVI 36-7; -ntes auctores nostri IV, VI 1 sqq.; -ntes fieri elocutiones -ntium legendo et audiendo IV, III 41; magis quam magistris artis rhetoricae vacando IV, IV-V 51 sqq.; -ntium sermo IV, XXII 7; -ntiorem fieri IV, III 45; -nter dicere IV, XXIV 32; *cf.* sapienter.

eloquentia II, XXXVI 2; IV, III 4 (discitur extra ecclesiam), etc.; -ntia / evidentia IV, IX 14; -tia / sapientia: *cf.* sapientia; humilis et solida IV, VI 15-6; terribilis pura solida vehemens IV, XIV 10-1; gravis, modesta IV, XIV 28; grandis IV, XII 21; insipiens IV, IV-V 23; potest disci solum si ingenium adsit IV, III 16 sqq.; -tia quae deceat iuvenilem aetatem, quae senilem IV, VI 10; quae deceat auctores scripturarum IV, VI 12 sqq.; -tia congruere debet eloquentis personae IV, VI 11-2; -tia in docendo IV, XI 1; -tiam discant adulescentes IV, III 13; -tia delectari IV, XXIV 34; -tiae officium, finis IV, XXV 9. 13; vis IV, XII 26; ars IV, III 8; IV, VII 7; granditas IV, XIII 18; praecepta IV, III 35; IV, IV-V 30; IV, VII 27; II, XXXVI 2 (vera, quamvis eis possint falsa persuaderi); non ab hominibus instituta sed ab eis inventa II, XXXVI 11; romanae -tiae principes IV, III 7; -tiae exempla ex Paulo IV, VII. XX; ex Amos IV, VII; *cf.* Ambrosius, Cyprianus.

eloquium graecum IV, XX 83; temperatum IV, XX 167-8; submissum IV, XXVI 14-5; -quia divina IV, IV-V 63; -quii facultas IV, I-II 32 (in medio posita); auctor IV, XVII 8; eloquendi ars IV, III 42.

emendare codices II, XII 42; II, XIV 22; latinos graecorum auctoritate II, XV 28 sqq.; emendatio III, I 7.

enubilare IV, X 40.

Esau II, XXII 13; III, XII-XIII 28.

esse Deus summe ac primitus est I, XXXII 6-7; nos, in

quantum sumus, boni sumus I, XXXII 4. 10; minus sumus in quantum mali I, XXXII 6.
Esther IV, XXX 5.
Eusebius II, XXXIX 25-6 (*Chronicon*).
Eva II, XVI 14; Eva / Maria I, XIV 21-2.
evangelium audire prol. 76. 82; praedicare II, XL 23; evangelista II, X 10; II, XVI 6; evangelica auctoritas II, XXVIII 11; -cum ministerium IV, XX 123.
exemplar -ria hebraea II, XV 17.
exercitatio scribendi, dictandi, etc. IV, III 23; IV, IV-V 52; IV, VI 21; exercitatiora ingenia II, XXXVII 22; exercere IV, VIII 4.
exitus dictionis IV, XXX 12.
exordium prol. 152.
explicare scripturas prol. 18.
exponere scripturas prol. 23. 104. 120. 136; IV, VIII 9; expositor IV, XXI 3; -tores scripturarum debent esse perspicui IV, VIII 11.

fabula -ae ab hominibus institutae II, XXV 25 sqq.
facinus III, XVI 1. 3. 6; III, XVIII 3; III, XIX-XXI 16; -nus / flagitium III, X 36 sqq.
facultas eloquii IV, I-II 32; dicendi IV, XV 18; oratorum IV, XV 5.
facundia IV, III 4; IV, XIV 34 (-diae fecunditas); IV, XXI 171.
falli -li / mentiri I, XXXVI-XXXVII 7 sqq.
fastidium II, VI 6; IV, XI 12; -dium rumpere IV, VIII 5; -dio marcescere II, VI 36; sine fastidio II, XXXVI 8; fastidire IV, XIII 1.
fatum -ta fatua cantare II, XXIX 31.
femina -narum usus III, XIX-XXI 25; multis -nis uti III, XIX-XXI 6 sqq.
fides (= religio, doctrina) I, XIX-XXI 16; christiana II, XVI 28; donum Dei III, XXXIII 8 sqq.; -des / caritas / spes I, XXXVI-XXXVII 35 sqq.; I, XXXVIII 1 sqq.; I, XXXIX 1 sqq.; I, XL 1 sqq.; -des / species I, XXXVIII 1 sqq.; II, XII 25 sqq.; -des titubat si vacillat scripturarum auctoritas I, XXXVI-XXXVII 34; -dei regula III, II 5; III, III 3-4; IV, III 24; praescriptum III, II 45; veritas III, X 7; violator I, XXXVI-XXXVII 17-8; -de veritatis II, VIII 6-7.
figura III, XVI 7; III, XXII-XXIII 6. 11; locutionis IV, VII 118; figuratum est II, XL 42; tota figurata sunt III, XII 3; figurata locutio II, XVI 18. 20; II, XXX 14-5; III, V 3-4; III, X 3. 21-2; III, XXIV-XXVI 2; -ratus nodus II,

XVI 56; -rate III, V 6; III, XI 4; III, XII-XIII 44. 57-8; III, XVI 21; III, XVII 2; III, XVIII 2-3; III, XXII-XXIII 3; quid sit -ratum in scripturis III, X 7; III, XV 3 sqq.; III, XVI 1 sqq.

Filius *cf.* Christus.

finire (*rhet.*) IV, VII 18. 201. 208. 226.

flagitium III, XVI 1. 3. 6; III, XVIII 3; III, XIX-XXI 16; -tium / facinus III, X 36 sqq.; -tia non temere sunt reprehendenda III, XII-XIII 22 sqq.; quae sint vere flagitiosa III, XII-XIII 1 sqq.

flectere (*rhet.*) IV, XII 31; IV, XVII 7; IV, XXIV 16; animos IV, XIX 6; IV, XXI 43; duritiam IV, XXIV 30; -tere victoriae est IV, XII 2 sqq.; non necessitatis est IV, XII 31; quomodo auditor -tatur IV, XII 15 sqq.; -tere ad vincendum IV, XIII 16; ad -tendum granditer dicendum est IV, XVII 13; IV, XIX 6.

forensis -ses causae IV, XVIII 2.

fornicatio III, VIII 8-9.

fortitudo qua esuritur et sititur iustitia II, VII 30.

frigidus (*rhet.*) IV, I-II 30; -gide IV, IV-V 18; frigescere IV, XXII 7-8.

frui frui / uti I, III 1 sqq.; I, IV 1 sqq.; I, IX-X 12; I, XXII 2 sqq.; I, XXVII-XXVIII 12-4; I, XXX 2 sqq.; I, XXXI 1 sqq.; frui Deo I, V 1 sqq.; I, XXIX 1; I, XXX 55; I, XXXII 17; inferioribus I, XXIV 14; creatura pro creatore I, XI-XIII 20; homine in Deo I, XXXIII 15 sqq.; frui / cum dilectione uti I, XXXIII 21 sqq.; frui Deo propter se atque proximo propter Deum III, X 32; se et proximo non propter Deum III, X 34.

Gedeon IV, XXI 45.

geminus (*cf.* caritas, dilectio) de geminis exemplum contra mathematicos II, XXII 7 sqq.

genethliacus -ci II, XXI 2 sqq.; -corum deliramenta II, XXIX 39.

gentiles II, XVII 1 (superstitiones); II, XIX 3 (mores); -ium poetae et oratores IV, VI 29; gentes II, XLII 5-6: *cf.* scientia.

genus = totum III, XXXIV 2-3 (*cf.* species); generaliter / specialiter III, XXXIV 20; (*rhet.*) genera verborum II, XIV 10; locutionis II, XIV 10; IV, XX 97; dictionis IV, XXV 25; elocutionis IV, XX 52; -era dicendi (*cf.* dicere, grandis, submissus, temperatus) IV, XX III. 167, etc.; -era variare, miscere, interponere IV, XXII 2 sqq. 14 sqq.; quomodo -era interponenda sint IV, XXIII 1 sqq.

gradatio IV, VII 10; IV, XX 186.
gradus ad Deum II, VII 12 sqq.; inferior III, XVIII 17; -dus spiritalis vitae III, XVII 1.
Graeci II, XXIV 11. 16; II, XXVIII 21; II, XL 32 (auctores christiani); graeca lingua prol. 64; II, XI 4. 22; III, IV 6; locutio II, XIII 46; -cus codex II, XI 24; II, XV 28 sqq.; -cum eloquium IV, XX 83; nomen III, XXIX 2.
grammata III, XXIX 12.
grammaticus -ci III, XXIX 2. 18; -corum scholae IV, XX 96; -ca ars III, XXIX 7-8; IV, III 48.
grandis eloquentia IV, XII 20; affectus IV, XX 188; dictio IV, XXI 127; genus IV, XX III (violentum est animi affectibus); IV, XXI 172; IV, XXII 9; IV, XXIII 2. 15. 21; IV, XXIV 3-4. 36; IV, XXV 24; IV, XXVI 6. 46; in genere -ndi verba vehementia IV, XXVIII-XXIX 29; -ndis eloquentiae exempla IV, XX-XXI; granditas eloquentiae IV, XIII 18; dictionis IV, XXIV 24; IV, XXVI 52; granditer agere, dicere IV, XVII 14; IV, XVIII 63; IV, XIX 2 sqq. 22; IV, XX 124. 170; IV, XXII 16; IV, XXIII 5; IV, XXIV 2. 11. 31; IV, XXV 22; IV, XXVI 49; IV, XXVIII-XXIX 19; ad flectendum, movendum IV, XVII 13; IV, XIX 6 sqq.; IV, XXVI 46.
gratia ad exponendas scripturas necessaria IV, VIII 9-10; -am Dei defendere III, XXXIII 14; -am dare III, XXXIV 95; -ae novitas III, XXXIV 75.
gravis -vior eloquentia IV, XIV 28; graviter ornare IV, XIV 24.
gubernatio II, XXX 5.

habitudo caelestis I, XIX-XXI 15.
haerere in verbis, signis II, XVI 2; III, I 4.
haereticus donatista III, XXX 51; -tica distinctio III, II 14; -tici II, XVI 104; falsi christiani II, XXXV 6; haeresis III, XXXIII 13.
haruspex -cum libri II, XX 8; II, XXVIII 45.
Hebraei II, XXVIII 32; -aea lingua prol. 65; II, XI 4. 21-2; verba II, XI 7; IV, XX 104; eloquium IV, VII 153; exemplaria II, XV 16; -orum nominum interpretatio II, XVI 7 sqq.; II, XXXIX 23 sqq.
Helias II, XVI 55. 77.
Hesiodus II, XVII 11.
Hieremia et Plato II, XXVIII 28.
Hieronymus IV, VII 153; IV, XX 103.
Hierusalem I, XXX 13; II, XVI 15; Hierosolyma II, XLII 3; hierosolymitana ecclesia III, VI 15.

Hilarius II, XL 31.
historia II, XXVIII 2 sqq. (adiuvat ad scripturas intellegendas); gentium II, XXVIII 14; facta narrat II, XXVIII 44; historica narratio non est numeranda inter instituta humana II, XXVIII 39; -rice accipere III, XII 43.
histrio I, XXIX 9; -nis signa II, III 6; II, XXV 8 sqq.
homo ex anima et corpore I, XXVI 13; ad imaginem Dei I, XXII 6; -nes = mundus I, XI-XIII 21; -nes diligere I, XXVII-XXVIII 7 sqq.; -nibus velle dominari I, XXIII 15 sqq.; per -nes discere, accipere prol. 49. 66. 72. 93. 100. 122; -num et daemonum societas: *cf.* daemon.
humilitas Christi I, XIV 15.

Iacob I, II 6; II, XXII 13.
iactanticulus -la IV, XXVI 24-5.
idiota III, XXXIV 19.
idolum -la colere II, XX 2; -lorum cultus II, XXIII 31-2; II, XL 38 (vanus).
ieiunium quadraginta dierum II, XVI 55 sqq.
Iericho I, XXX 13; II, XVI 16.
ignotus signa II, X 2; II, XI 1; II, XVI 1 (*cf.* incognitus); verbum, locutio II, XIV 3-4; III, I 4.
ignis -is aeterni supplicium III, XXXVII 3-4.
imago Dei I, XXII 6; dominici corporis II, XXVIII 9; imaginaria signa II, XXIII 31; umbrarum -ria II, XLI 15.
imitatio, -tari auctorum, oratorum, etc. IV, III 43; IV, IV-V 52; IV, VIII 3.
immolatio II, XXIII 29.
immortalitas I, XXIII 23; -tas / mortalitas I, XIV 19-20; I, XIX-XXI 10.
imperitia -ae pigritia prol. 11; imperite peritus IV, VII 6-7.
inauris II, XX 16.
incognitus -ta signa II, XIV 2 sqq.; II, XLII 12; III, IX 25: *cf.* ignotus; nomen.
incommutabilis (*cf.* mutabilis) Deus prol. 113 I, VIII 14; I, XXIII 25; I, XXXII 7; unitas et trinitas II, VII 34; veritas I, IX-X 13; voluntas Dei III, XXXIV 88; vita I, XXII 20; bonum I, XXII 25; I, XXXIV 20; lumen I, XXIII 11; res I, XXII 2; regulae numerorum II, XXXVIII 11; incommutabilitas Dei I, V 14.
incorruptio I, XXIII 23; -tio / corruptio I, XIX-XXI 9.
increpatio IV, IV-V 13.
indagator scripturarum II, VIII 4.
indecenter ornare IV, XXVI 37.
ineffabilis Deus I, VI 4.

inferior -rum appetitus II, VII 39.
ingenium ingenuum II, XVI 53; acutum, fervidum IV, III 16; -niosus adulescens II, XXXIX 1-2.
inimicus *cf.* diligere.
inornatus -ta eloquentia IV, XXVI 37.
institutum, -tio -ta hominum superstitiosa II, XX-XXIV; non superstitiosa II, XXV-XXVI; partim superflua partim necessaria II, XXV 6-7; quae sint commoda et necessaria II, XXV 29 sqq.; II, XXVI 6 sqq.; superflua II, XXV 20 sqq.; alia pertinent ad sensum corporis, alia ad rationem animi II, XXVI 16; quae divinitus instituta sint et ab hominibus reperta II, XXVII-XXXVIII; quomodo diiudicanda sint II, XXXIX 6 sqq.
insipiens eloquentia IV, IV-V 22-3; -ens / sapiens I, VIII 18-9.
insuaviter IV, XI 3.
integritas locutionis II, XIII 26; IV, III 48; IV, X 19; -tas litterata III, III 46; integra verba IV, X 23.
intellector prol. 144; II, XIII 33; II, XVI 38; II, XXXVII 4; III, XXXII 9.
intellegere scripturas prol. 46. 52. 104. 122. 136; I, XXXVI-XXXVII 2; III, XVII 10, etc.; bene IV, IV-V 37; proprie / figurate III, XVIII 3; intellegentia scripturarum II, VIII 9 (sana); III, XXII 6; -tia spiritalis III, VIII 11; -tia homo bestiis antecellit III, V 9; intellectus (scripturarum) II, XIII 43 (sanus); III, XXXIV 79; -ctus audientis IV, X 20; intellegenter audiri IV, XV 3; IV, XVII 4; IV, XXVI 3.
intentus auditor IV, I-II 23; IV, IV 5.
interiectio -nes in aliam linguam transferri non possunt II, XI 15.
interponere genera dicendi IV, XXII 14; quomodo genera -nenda sint IV, XXIII 1 sqq.
interpres (scripturarum) gravior IV, XX 82; Septuaginta -tes II, XV 4 sqq.; -tes latini II, XI 6; eorum numerositas II, XIV 20; varietas II, XI 6. 22; diversitās II, XI 20; II, XII 24; ex hebraea lingua in graecam II, XI 22; -pres fallitur ex ambiguo linguae praecedentis II, XII 33; -tes qui maluerunt sequi non tam verba quam sententias II, XIII 9-10; per -tes IV, XX 89; -tis error II, XIII 4; -tum conlatio II, XIV 7; interpretatio falsa II, XII 41; Itala II, XV 1; interpretatio nominum hebraeorum, syrorum et aegyptiorum II, XVI 7 sqq.; II, XXXIX 23; plures -nes habendae sunt II, XIII 7; interpretari contra usum latinae linguae II, XIII 11 sqq.
interrogatio -tio / percontatio III, III 15 sqq.

intimare (*rhet.*) IV, IV-V 5; IV, IX 13; IV, X 3.
invectio IV, VII 174. 217.
invenire (*rhet.*) I, I 2; IV, I-II 7-8.
Iordanis II, XVI 16.
ironia III, XXIX 26.
Ismahel III, XXXII 19.
Israhel populus -el III, IX 9-10; sibi vindicavit vasa et ornamenta Aegyptiorum II, XL 6 sqq.; -el spiritalis III, XXXIV 71.74; carnalis III, XXXIV 74. 83-4; Israhelitae sancti III, VIII 4.
Itala interpretatio scripturarum II, XV 1.
Italia primam *i* brevem Vergilius longam voluit II, XXXVIII 3.
Iudaei II, XII 18; -orum synagoga IV, XIV 6; eorum servitus sub littera III, VI-VII 1 sqq.; eis unus Deus III, VI-VII 3 sqq.; signa pro rebus acceperunt III, VI-VII 4 sqq.; Dominum ferre non potuerunt III, VI-VII 9 sqq.; ex -is qui crediderunt facta est prima ecclesia III, VI-VII 15 sqq.; eorum gesta III, VI-VII 19 sqq.; Iudaea III, XXXIV 14; iudaea gens II, XV 19.
iudex Christus I, XV 6.
Iulius *cf.* Caesar; mensis Iulius II, XXI 22.
Iuppiter II, XVII 2. 12.
iustitia aliqui nullam -tiam esse putaverunt III, XIV 9; -tia debet incommutabilis manere III, XIV 11; -tiae magnitudo IV, XVIII 24.

Lactantius II, XL 30.
Latini II, XXIV 16; -ni interpretes: *cf.* interpres; -ni codices II, XV 26 sqq.; auctores II, XIV 19; -na lingua II, X 6; II, XIII 6. 51-2; -nae linguae usus II, XIII 11-2; -num eloquium IV, VII 153; magis, minus latinam locutionem putare II, XIV 18; III, III 48; verbum latinum esse non potest IV, X 8; latine loqui II, XIII 12. 22.
lectio II, XIV 12; IV, XXI 177.
lector prol. 140, etc.; haeret II, XVI 2; -tor vel auditor III, XXVII-XXVIII 13; IV, XXI 3; -tor / dictor IV, X 46; -toris officium prol. 137.
lentus (*rhet.*) IV, I-II 30.
lex (*cf.* numerus) naturae I, XXIV 33; I, XXVI 4; -ges conclusionis II, XXXIV 12; -gis plenitudo I, XXXV 2; IV, XXVIII 21; persona -gis in Moyse II, XVI 75.
Libanus II, XVI 16.
libenter audiri IV, XIV 18; IV, XV 3; IV, XVII 4; IV, XXVI 2.
liberalis ars III, XXIX 16-7; disciplinae II, XL 15.

libertas christiana III, VIII 1; III, IX 13; spiritalis III, IX 20; liber homo spiritalis III, IX 6.
libido I, XXIV 12; III, XII-XIII 10. 42; III, XIX 1; -nis laquei III, XIX 8; dominatio III, XIX 26; libidinose III, XXII-XXIII 9.
liber -bri sancti prol. 24. 45; divini II, VI 30.
ligatura II, XX 9.
lingua (*cf.* graeca, hebraea, latina) praecedens II, XII 22.33; III, III 43. 54; aliena II, XIII 36; II, XIV 4; lingua / res II, XVI 2; -guarum cognitio II, XI 2; II, XIII 1 sqq.; II, XIV 5 sqq.; III, XXIX 10; notitia II, XVI 2; varietas II, XXVI-XXVII 7; una -gua omnium II, IV-V 10; III, XXXVI 38; -gua fit per consensum hominum II, XXIV 18 sqq.; quasi -gua communis cum daemonibus II, XXIV 2.
littera correpta an producta III, III 40-1; -ra X apud Graecos et Latinos II, XXIV 10 sqq.; litterae prol. 51. 133, etc.; nostrae IV, III 4; divinae prol. 3. 26. 54; ecclesiasticae IV, III 19 (non canonicae); venerabiles III, XXVII 38; sacrae II, XVIII 13; IV, VI 25; = *grammata* III, XXIX 12; -rarum deus Mercurius II, XVIII 7; -rarum figurae maxime necessariae II, XXVI 6; -rae signa verborum II, IV-V 2; sonorum III, XXIX 12-3; -ram sequi III, IX 20.
locus planior (in scripturis) III, II 5.
locutio (*cf.* figurata, propria) II, XIII 11. 35-6; IV, VIII 17, etc.; obscura II, XVI 19-20; ignota II, XIV 4; III, I 4; vitiosa II, XIII 51; graeca II, XIII 46; aperta / figurata III, XI 15. 20; -nis genera II, XIV 10; IV, XX 97; figura IV, VII 118; integritas II, XIII 26; IV, III 48; IV, X 19; verba -tionesque II, XIV 10; figurata -tio = allegoria III, XI 20. 23; figuratam -tionem ad litteram accipere III, V 4; -tionem propriam quasi figuratam accipere III, X 3; modus inveniendae locutionis, propria an figurata sit III, X 4; -tionem figuratam accipere quod in scripturis abhorret a consuetudine audientium III, X 20; in figuratis -tionibus interpretatio perducenda est ad regnum caritatis III, XV 3-5; III, XVI 1 sqq.; tropica -tio ex alio aliud facit intellegi III, XXXVII 26 sqq.; loquendi consuetudo vulgaris III, III 45.
Lucifer nomen II, XXI 15; = diabolus III, XXXVII 15 sqq.
luctamina II, XXX 6-7.
lumen incommutabile I, XXIII 11; aeternum III, V 18; lumi-

nibus ornare (*rhet.*) IV, VII 184; luminosus (*rhet.*) IV, XXIII 7.

luna -nam digito demonstrare prol. 30; computare II, XXIX 40; -nae cursus adhibetur ad celebrandam Domini passionem II, XXIX 24.

machinamentum -nta superstitionis II, XXIX 7-8.

magicus -cae artes II, XX 5.

magister Christus IV, XXVIII 42; rhetoricae artis IV, IV-V 53; IV, VII 122.

maiestas Dei I, V 14-5.

malum = non esse I, XXXII 6; erga neminem operandum I, XXX 39.

mansorius *cf.* transitorius.

Mars II, XXI 10.

Maria -ia / Eva I, XIV 21-2.

martyr -rum dilectio I, XXIII 5.

mathematicus II, XXI 3 sqq.; -corum error II, XXI 2 sqq.; II, XXII 1 sqq.

medicina II, XXX 5; sapientiae I, XIV 5; christiana I, XIV 29; Christus medicus et -ina I, XIV 14; medicinalis molestia I, XVI-XVIII 5; medicinaliter exercere III, XXXIV 80.

Melchisedech IV, XXI 30. 32. 34.

membrum (*rhet.*) IV, VII 15. 19. 22. 63. 73. 106. 194. 200. 226. 229; IV, XX 187; membratim fusa IV, XX 71; *cf.* circuitus.

memoria valet plurimum II, IX 16; IV, XX 41; -riae mandare scripturas II, IX 4; II, XIV 10 (verba ignota); IV, IV-V 37; memoriter tenere, retinere prol. 51; III, XXXVII 40; IV, X 38; Memoria II, XVII 2.

mendacium numquam utile I, XXXVI-XXXVII 14.

mens sapiens / insipiens I, VIII 17.

mentiri -ri / falli I, XXXVI-XXXVII 7 sqq.

Mercurius II, XVIII 7.

ministerium hominis prol. 105; nostrum I, I 20; evangelicum IV, XX 123.

misericordia -diae opera IV, XVI 42; officium I, XXX 41; consilium II, VII 37 sqq.; -diam praebere I, XXX 53.

modicus (*rhet.*) IV, XVII 10. 13; IV, XVIII 8 sqq.; moderatus IV, XVIII 9; modestior eloquentia IV, XIV 28.

mors animi et corporis I, XIX-XXI 1-2; animae III, V 7; mori saeculo I, XIX-XXI 12; II, VII 44; mortalitatis vita I, IV 13.

mos -rum honestas III, X 6.

moschos II, XII 43.
moscheuma II, XII 44.
movere ad Deum I, IX 18; (*rhet.*) IV, XII 25; IV, XXVI 46, etc.
Moyses prol. 109 sqq.; I, II 5; II, XVI 15. 55. 76; II, XL 32; -sy cathedra IV, XXVII 18.
mundus = homines I, XI-XIII 21; non cognovit Christum I, XI-XIII 21 sqq.; -do configurari I, XI 21; infima -di pars angelis subiecta II, XXIII 4.
munus divinum ad aperiendas scripturas prol. 26-7. 44. 116.
Musae II, XVII 2 sqq. (Varronis interpretatio).
musicus -cae res II, XVI 91 sqq.; -ca disciplina IV, XX 101; -ca non fugienda II, XVIII 3; -ca sapientis, luxuriantis IV, VII 218.
mutabilis -lis / incommutabilis I, VIII 14 sqq.; I, IX-X 1 sqq.; II, XXXVIII 16 sqq.; mutatio vocis IV, XVIII 43.
mysterium a -riis secludere IV, VIII 7; mystice II, XVI 53.

narratio IV, IV-V 7; brevis et aperta II, XXXVI 7; -tionis varietas II, XXXVI 7; narratiuncula IV, VII 111.
natura hominis I, XXXIV 26; -rae lex: *cf.* lex; naturalis ordo I, XXIV 24.
Neptunus eius simulacrum omnes aquas significat III, VI-VII 33.
Noe IV, XXI 22; eius filii III, XXXVI 29 sqq.
nomen Dei I, V 5 sqq.; -na significationem habent pro consensione hominum II, XXIV 18 sqq.; -num hebraeorum interpretatio II, XVI 7 sqq. (*cf.* interpres); -na incognita II, XVI 17; -na siderum II, XXI 11 sqq.
nota -tae notariorum II, XXVI 8.
numerositas interpretum II, XIV 20; clausularum IV, XX 92; IV, XXVI 26; numerosa, -sior clausula IV, XX 81. 87; numerose currere IV, XX 86.
numerus -ri legitimi III, XXXV 5. 23; intellegibiles II, XXXVIII 8; clausularum IV, XX 108-9; -rorum lex (de clausulis) IV, XX 92; numerus (de claus.) IV, XX 101. 102; numeri disciplina II, XXXI 3; ab hominibus non instituta sed inventa II, XXXVIII 1; -rorum regulae incommutabiles II, XXXVIII 11; -rorum significatio II, XVI 52 sqq.; II, XXVIII 7 sqq.; III, XXXV 24 sqq.

oboedienter audiri IV, XV 4; IV, XVII 4; IV, XXVI 3; IV, XXVII 11-2. 27
obscuritas scripturarum prol. 26. 143; II, VI 1 sqq.; IV, X 8-9; salubris IV, VI 18; IV, VIII 7-8; -tatis exempla II, XII 1 sqq.; obscura (in scripturis) prol. 36. 116, etc.; -ra

	locutio II, XVI 20; -riora IV, VII 151-2; -riores sententiae II, XII 3 sqq.; obscure posita III, XXX 29.
obsecratio	IV, IV-V 13.
observatio	-nes prol. 22; II, XXXVI 8; III, XVII 10; IV, III 1.
obtunse	IV, IV-V 18
occultus	sensus scripturarum prol. 146.
oculus	interior I, XI-XIII 11; carneus I, XI-XIII 13; cordis II, VII 52; mentis III, V 17; -lum purgare, quo Deus videri potest II, VII 43 sqq.
offensior	-rem esse I, XXXVI-XXXVII 32.
officium	misericordiae I, XXX 41; eloquentiae IV, XXV 9; officiose / libidinose III, XXII-XXIII 8-9.
olea	(*symb.*) II, XVI 44.
Olympiades	II, XXVIII 4.
ὀξύς	II, XII 37.
opacatus	-tae scripturae III, XXVII-XXVIII 23-4.
opertus	-tum, -ta divinarum litterarum prol. 3. 145; operiri IV, VII 142.
Optatus	II, XL 31.
orare	-re Deum necesse est ut scripturae intellegantur III, XXXVII 41 sqq.; ut bene dici possit IV, XV 6 sqq.; IV, XXX 1 sqq.
orator	IV, VII 250; -tor / dictor IV, XV 7; -tores gentilium IV, VI 29; -torum facultas IV, XV 5; oratoria ars IV, VII 248; oratio IV, XXII 5.
organum	II, XVIII 5.
ornamentum	(*rhet.*) -ta IV, XIX 13; IV, XX 169; IV, XXIV 3; eloquentiae IV, VI 22; verborum IV, III 2; IV, XXI 43; dicendi IV, XX 125; quasi ornamentorum toris IV, XXIII 20; ornare decenter et graviter IV, XIV 24; eloquentia indecenter -ta IV, XXVI 37; -tus elocutionis IV, XX 87; -tus verborum IV, XX 112; IV, XXV 27; -te dicere IV, III 28; IV, IV-V 18; IV, XXI 175; IV, XXVII 17.
os	os, oris / os, ossis III, III 39 sqq.; IV, X 15.
osanna	II, XI 8.
Osea	eius coniunctio cum meretrice III, XII 19.
oston	III, III 44.
pactum	(*cf.* daemon) -ta cum daemonibus II, XX 4 sqq.; II, XXII 32; II, XXIII 25; II, XXXIX 10.
panegyricus	IV, XXV 18.
parabola	III, XXIX 16.
paradisus	III, XXXVI 7 sqq.
pars	= species III, XXXIV 2 sqq.; per partes legere IV,

XXXI 3; quae ex parte sunt I, XXXIX 8; partitio I, II 17; partiendi scientia II, XXXV 1 sqq.
passio Domini quando celebretur II, XXIX 24; -oni dominicae communicandum III, XVI 7.
Pater Deus I, V 1 sqq.; ex quo omnia I, V 6; in -re unitas I, V 15.
patria regnum caeleste I, IV 14; I, IX-X 10. 17; Christus I, XI-XIII 10; I, XXXIV 5.
patriarchae spiritales erant III, IX 9; quare et quomodo plures uxores habuerint III, XII 34 sqq.; III, XVIII 12 sqq.
Paulus eius conversio prol. 84 sqq.; doctor gentium IV, VII 135; eius eloquentiae exempla IV, VII; IV, XX.
peccatum -ta dimittere I, XVI-XVIII 17; -ta magnorum virorum III, XXII 10; -ta ex consuetudine regionis et temporis III, X 15 sqq.; -torum malitia I, XVI-XVIII 10; -torum duo genera III, X 38.
Pelagiani III, XXXIII 6.
Pentecostes II, XVI 82.
percontatio IV, VII 106; -tio / interrogatio III, III 15 sqq.
peregrinari a Domino I, IV 13; in hac vita II, VII 50; -natio I, XXX 4.
perfectio quantum in hac vita potest esse I, XXXIX 9 sqq.
periodos IV, VII 16-7.
perspicuitas dicendi IV, VIII 14.
persuadere dicendo IV, XVII 1; IV, XXV 11 sqq. 30 (eloquentiae finis); persuasio IV, XXV 10 sqq.
Petrus et Cornelius prol. 89.
Pharao II, XLI 8.
Philippus prol. 106.
philosophus -phi Platonici dixerunt vera et fidei nostrae accomodata II, XL 1 sqq.; in usum nostrum vindicanda II, XL 3 sqq.
physica II, XX 14.
pictura II, XXV 20.
pietas II, VII 6 sqq.
Plato et Christus II, XXVIII 23; et Hieremia II, XXVIII 28; et Pythagoras II, XXVIII 34; Platonici: *cf.* philosophi.
poeta -ae gentilium IV, VI 29; et superstitio II, XX 7.
populus apud -lum agere, dicere IV, XVIII 54; IV, XXX 1; in -li audientiam mittere IV, IX 3; in -lis sermonem promere IV, X 29.
potestas Dei I, V 15.
praecantatio II, XX 10; II, XXIX 13.
praeceptum -ta tractandarum scripturarum prol. 1. 17. 25. 35. 45. 115. 142; eloquentiae II, XXXVI 1; IV, III 2. 18.

35; IV, IV-V 30; IV, VII 7. 26, etc.; rhetorica IV, I-II 13; IV, III 26; conclusionis II, XXXVII 18; vivendi II, IX 6; de gemina dilectione (caritate) I, XXVI 10 sqq.; I, XXX 6 sqq.; I, XXXVI-XXXVII 23; II, VI 28; -pti finis est caritas I, XXVI 10; I, XL 1; IV, XXVIII-XXIX 21.

praedestinatio III, XXXIV 89. 97.

praedicare prol. 77; III, III 51 sqq.; IV, XXVII 28; ad -ndum temperate dicendum est IV, XIX 8; praedicatio verax IV, IV-V 55; praedicator IV, XXVII 29; veritatis IV, XXVIII 41.

praelocutio IV, I-II 14.

praescriptum fidei III, II 45.

premere vocem IV, XXIV 4.

probare (*rhet.*) IV, IV-V 48.

procedere oratio -dit IV, XXII 5.

procreatio filiorum: *cf.* proles.

prodere praecepta de aperienda scriptura prol. 127.

proferre (*rhet.*) I, I 2-3; IV, I-II 9.

profusio (*rhet.*) nimia IV, XIV 35.

proles -is propagandae officium III, XII-XIII 35 sqq.; III, XVIII 22; III XIX-XXI 8.

prooemium prol. 150; IV, I-II 3. 23.

propheta -tae spiritales erant III, IX 9; -tarum eloquentia IV, VII 141; prophetiae figura in Helia II, XVI 77; -tica altitudo III, XXXIV 76; -tice accipere III, XII-XIII 44.

prolixus -xa dictio IV, XXII 3.

promissio III, XXXIV 89.

pronuntiare male III, II 2; ardenter IV, VII 243; -ntis vox IV, VII 200; in potestate -ntis IV, VII 208; pronuntiatio (de sono dubio syllabarum) III, III 38; ambigua III, III 2; de mala vel ambigua -tione exempla III, III 7 sqq.

propago parentum I, XXIV 33.

proprietas (= interpretatio propria) III, XXII-XXIII 12.

proprius -ia locutio III, X 3; III, XXIV-XXVI 1; -ia locutio est quae caritatis regnum aedificet III, XV 6; III, XVI 1 sqq.; -ia signa II, X 3; verba II, X 7; III, I 15; III, II 1; III, IV 19; III, V 10; III, XXXVII 33-4; -ia propriis reddere IV, XX 53; proprie (accipere, intellegere, occurrere, dicere) II, XII 12; III, V 6; III, XII-XIII 43-4. 57; III, XV 6; III, XVII 6; III, XVIII 3; III, XXII 2; IV, XVIII 10.

providentia divina I, XXXV 7; II, XXIII 42; II, XL 19; III, XXVII-XXVIII 16.

proximus -mi dilectio I, XXVI 9 sqq.; I, XXX 8 sqq.; II, VII 40; amor II, VII 23; quis sit proximus I, XXX 11 sqq. 41;

-mo frui III, X 33 sqq.; -mi nomen ad aliquid est I, XXX 22.
psalterium -rii et citharae differentia II, XVI 92.
Ptolemaeus rex II, XV 21.
pulchritudo elocutionis IV, XX 115; pulchre dicere IV, XXV 16-7.
pulmo tumidus II, XLI 33.
purgare animam I, IX-X 14-5; II, VII 38; oculum II, VII 43; purgatio I, IX-X 16; -tus intellectus II, XII 30; -toria vis II, XLI 31.
Pythagoras II, XXVIII 34.

quaestio (magna) quaestio est, videtur I, XXII 8; I, XXIV 2; III, XXXIII 5; alia quaestio est II, II 16; II, VI 32; quaestio oritur I, XXX 1; quaestio solvitur IV, VI 4; IV, XXI 9; IV, XXVI 19; -io ecclesiastica IV, XVIII 3; -ionis vincula, nodus IV, XX 34; IV, XXIII 8; -ioni incidit alia quaestio IV, XX 38; -num solutio IV, XX 36-7.
Quintilis mensis II, XXI 22.

racha II, XI 8.
ratiocinari IV, IV-V 9-10; IV, XX 12; ratiocinatio IV, XX 40.
recapitulatio -tio fit cum quaedam dicuntur quasi sequantur in ordine temporum, cum ad priora, quae praetermissa fuerant, latenter narratio revocetur III, XXXVI 3-6; exempla III, XXXVI 6 sqq.
redundantia IV, XIV 27.
refutare IV, I-II 28.
regnum sempiternum III, XXXVII 5; caelorum I, XIX 8; caritatis III, X 45; III, XV 1. 5; cupiditatis III, X 45.
regula -lae ad aperiendas scripturas prol. 143; -la credendi II, IX 6; fidei III, II 5; III, III 3-4; IV, III 25; veritatis I, VIII 21; caritatis, dilectionis I, XXII 29; III, XXIV-XXVI 3; conexionum II, XXXII 12 sqq.; II, XXXIII 2 sqq.; II, XXXIV 1; conclusionis II, XXXIII 19-20; numerorum -lae incommutabiles II, XXXVIII 11; -lae mysticae (Tych.) III, XXX 33-4.
reprehendere Augustini praecepta prol. 8 sqq.; reprehensor prol. 20.
res res / signum I, II 1 sqq.; II, I 5 sqq.; II, XIII 15. 30; res transeuntes II, VII 32; res / lingua II, XVI 2; homo res magna I, XXII 6; res summa Trinitas I, V 1; de rebus tractare I, XXXV 1; signa pro rebus accipere III, V 17; III, VI-VII 1 sqq.; rerum ignorantia II, XVI 20; scientia II, XIII 30.

resurrectio Christi I, XV 1; nostra I, XIX-XXI 7. 18; quaestio de diebus mortis et resurrectionis Christi III, XXXV 16.
revelare cum Dominus fuerit revelatus III, XXXVI 58.
revivescere I, XIX 15.
rhetor -rum scholae IV, XX 96; rhetorica ars IV, IV-V 53; per -cam artem vera et falsa suadentur IV, I-II 19; -cam artem docere IV, IV-V 26; -ca praecepta IV, I-II 13; IV, III 25. 45.
rotunditas -tatis ratio IV, XVIII 22.
rusticus -ci / urbani IV, III 52-3; -cus vel ex rustico IV, VII 156.

sabbatum -ti significatio III, V 12.
sacramentum baptismi III, IX 17; calicis IV, XXI 8 sqq.; corporis et sanguinis Christi II, III 17; -ta percipere prol. 86; 90; non profanare II, XLI 27.
sacrificium -cii significatio III, V 14.
saeculum beatum IV, VI 26; pravum IV, VI 26; -li amor II, VII 22; -li (-laria) onera II, VI 12. 26; -lo mori I, XIX-XXI 12; II, VII 44; -laria iudicia IV, XVIII 26; negotia IV, XVIII 48-9.
Salomon II, XLII 4; -nis libido III, XIX-XXI 65; pelles III, XXXII 15. 16.
saltationes II, XXX 6.
saluber -bris obscuritas scripturarum IV, VIII 7-8; -bria amara IV, IV-V 59; -bria dicta IV, VI 19; salubri suavitate vel suavi salubritate IV, IV-V 60-1.
Samuhel II, XXIII 16.
sanctus qualis sit -tus II, VII 54 sqq.
sanitas animi I, XXIII 23-4; = adhaerere Deo I, XXIII 25.
sapientia Deus I, VIII 16 sqq.; Christus I, XI-XIII 1 sqq.; I, XIV 5; infirma aestimata est I, XI-XIII 8; vera, superna IV, IV-V 32; ultimus gradus itineris ad Deum II, VII 58; -tia serpentis I, XIV 16; -tia / stultitia I, XIV 16 sqq.; -tia / eloquentia IV, IV-V 27; IV, VI 37 sqq.; IV, VII 59-60. 245-6; sapiens / insipiens I, VIII 18-9 (mens); sapientes auctores nostri IV, VI 1 sqq.; et eloquentes IV, VII 252; sapienter / eloquenter dicere IV, IV 20 sqq. 34 sqq.; IV, VII 32-3. 245; IV, XXV 2-3; IV, XXVII 3; IV, XXVIII-XXIX 27. 38.
Saul II, XXIII 17.
scala (*rhet.*) IV, VII 10.
schisma IV, XXVIII-XXIX 43.
schola saecularis IV, I-II 13; grammaticorum et rhetorum IV, XX 95.

scientia litterarum prol. 51; scripturarum II, VII 13 sqq.; definiendi, etc. II, XXXV 1; rerum / signorum II, XIII 30; -tia inflat / aedificat II, XIII 30; II, XLI 3; collecta de libris gentium II, XLII 5-6.

scriptura, -ae divinae prol. 16. 21. 51; I, XXXV 3; II, VIII 3, etc.; sanctae prol. 61; II, II 8; II, VI 38; II, XIV 16; II, XXXIX 23, etc.; veteres III, XVIII 1-2; canonicae II, VIII 6. 9. 13; III, XXX 25; divinitus inspiratae IV, VI 2; -ram Spiritus sanctus operatus est III, XXVII 7; -ra ab una lingua profecta, diffusa per varias interpretum linguas II, IV-V 10 sqq.; quae -rae sint accipiendae II, VIII 9 sqq.; -rarum superficies / altitudo IV, XXI 4; -rarum auctoritas I, XXXVI-XXXVII 35; -rarum auctoritati cedere II, VII 26; -rarum finis dilectio Dei I, XXXV 3; -rae et praeceptum geminae caritatis I, XXXVI-XXXVII 1 sqq.; I, XL 1 sqq.; II, VII 15 sqq.; divitiae -rarum cum divitiis gentilium comparatae II, XLII 1 sqq.; -ra facile investigata vilescit II, VI 7; -ris non indigere I, XXXIX 2; -rarum verba tenere IV, IV-V 44; quaedam in -ris non intelleguntur aut vix intelleguntur IV, IX 1; sapienter dicit qui proficit in -ris IV, V-VI 34 sqq.; quomodo -rae intellegendae sint I, XXXVI-XXXVII 1 sqq.; -rae memoriae mandandae sunt, etiam si non intellegantur II, VIII 4-5; II, IX 4; loci aperti et obscuri in -ris II, VI 39-40; -rae non intelleguntur propter ambigua et ignota II, X 1-2; in -ris obscuritates et ambiguitates divinitus provisae II, VI 1 sqq.; -rae non contradicendae sunt, sive intellectae sive non II, VII 7; ambiguitas in verbis propriis et translatis III, I 15; investigare in -ris regulas credendi et praecepta vivendi II, IX 6; aperte posita sunt fides moresque vivendi II, IX 10; -ra praecipit caritatem et culpat cupiditatem III, X 22 sqq.; III, XII-XIII 45; III, XXIV-XXVI 3; adserit catholicam fidem III, X 26; in -ris narratio praeteritorum est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio III, X 27-8; obscuriora illustranda sunt de manifestioribus, incerta de certis II, IX 14; III, II 5-6; III, XXIV-XXVI 49 sqq.; III, XXVII-XXVIII 1 sqq. 25-6; in -ris textus ambiguus consulendus est a praecedentibus et consequentibus partibus III, II 9; aspera et saeva ex persona Dei et sanctorum III, XI 1 sqq.; quae sint proprie accipienda III, XI 3 sqq.; quae sint figurate accipienda III, X 5 sqq.; III, XII-XIII 155.; quae sint accipienda proprie et figurate

III, XII-XIII 54 sqq.; proprie vel figurate III, XV 3 sqq.; III, XVI 1 sqq.; alia praecipiuntur omnibus, alia singulis generibus III, XVII 10 sqq.; paene omnia gesta in VT accipienda sunt non solum proprie sed etiam figurate III, XXII-XXIII 1-3; eadem verba diversa vel contraria significare possunt III, XXIV-XXVI 8 sqq.; conandum est ad sensum auctoris pervenire III, XXVII-XXVIII 5; sed nihil periculi est si assequamur aliam sententiam quae rectae fidei non refragatur III, XXVII-XXVIII 7 sqq.; eadem verba pluribus modis intellegi possunt III, XXVII-XXVIII 15; interdum uti ratione necesse est ad intellegendum, sed periculosum est III, XXVII-XXVIII 20 sqq.; tropi adhibiti in -ris III, XXIX 1 sqq.; eorum cognitio necessaria ad ambiguitates dissolvendas III, XXIX 36 sqq.; -ra intimat unam personam Christi et ecclesiae III, XXXI 1 sqq.; loquitur de bonis et malis in ecclesia tamquam ultrorum sit unum corpus III, XXXII 1 sqq.; transit de genere ad speciem et de specie ad genus III, XXXIV 1 sqq.; utitur tropo synecdoche et legitimis numeris III, XXXV 1 sqq.; utitur regula recapitulationis: *cf.* recapitulatio; in diabolum dicit quod non in ipso sed in eius corpore possit agnosci III, XXXVII 1 sqq.; in exponendis -ris dici debet ut non a doctis sed ab indoctis dici solet IV, X 10.

sensus — spiritalis IV, VII 150; -us scripturarum prol. 146 (occultus); IV, IV-V 38; altior II, XIII 36; -um obtegere III, XI 19.

sententia — (*cf.* conexio, conclusio) prava prol. 147; falsa II, XXXIII 3 sqq.; gravis, divina IV, XX 100; acutissima IV, XXVI 20; -tia veritatis III, XXIV 5; -tiae veritas II, XIII 49; II, XXXI 37 sqq.; II, XXXIV 2 sqq.; -tiae inluminatio II, XIII 58; -tias interpretari II, XIII 9.

Septuaginta — interpretes II, XV 4 sqq.; IV, VII 148.

sermo — (*cf.* textus, contextio) (*rhet.*) IV, III 34; -nis opus IV, IV-V 3; -nem in populis promere IV, X 29; -nem finire aut in alia transire IV, X 39.

serpens — -ntis sapientia I, XIV 16; astutia II, XVI 26. 31; de -nte exempla II, XVI 23 sqq.

servus — de servo quodam barbaro historia prol. 53 sqq.; servile onus III, VI-VII 54; -lis infirmitas III, IX 21; servire sub signo III, IX 1; servitus animae est signa pro rebus accipere III, V 16; -tus carnalis est signa sequi pro rebus III, VI-VII 51.

Sextilis — mens II, XXI 22.

sidus *cf.* stella.
significare I, II 9 sqq.; III, IX 21. 23. etc.; motu -re IV, X 34; -cans res III, IX 2; -cans sonus II, III 12-3; -ndi causa II, II 4; significatio signi III, IX 4; diversa, dubia III, XXIV-XXVI 30 sqq.
signum -um / res I, II 1 sqq.; II, I 1 sqq.; II, XIII 15; quid sit -um II, I 5-7; -a naturalia / data II, I 12; quae sint -a data II, II 1 sqq.; -a divinitus data II, II 7; -a bestiarum II, II 10; -a verba visibilia II, III 10; -orum scientia II, XIII 30; verba = -a II, III 14; -um / verbum II, III 22; -a hominum pertinent ad sensus II, III 1 sqq.; litterae -a verborum II, IV-V 2; vis, significatio -i III, IX 4; -a utilia III, VIII 2. 10; III, IX 3. 25; inutilia III, VIII 5; -a inutilium rerum III, VI-VII 51-2; -um utiliter institutum III, VI-VII 49; -a non communia omnibus gentibus II, IV-V 4; -a gentilium simulacra deorum III, VI-VII 31 sqq.; -a incognita II, XIV 2; II, XLII 12; III, IX 25; ignota II, X 2; II, XI 1; II, XVI 1; ambigua II, X 2; II, XLII 16; III, I 9; imaginaria II, XXIII 31; propria II, X 3; translata II, X 3; II, XVI 1; cognitio linguarum remedium contra -a ignota II, XI 1-2; -a significant consensu hominum II, XXV 8-9; -a pro rebus accipere III, V 16; III, VI-VII 1 sqq.; III, IX 21; -is premi III, IX 25; -a inutiliter interpretari III, IX 22. 26; sub -o servire III, IX 1; transire de -o ad rem III, IX 5; pauca -a pro multis post resurrectionem Christi III, IX 11 sqq.
Siloa piscina II, XVI 4.
Sina II, XVI 16.
Sion II, XVI 16.
similitudo II, VI 21-2. 31. 33; II, XVI 22-3. 35; III, XIX-XXI 46. 53; III, XXIV-XXVI 12. 21; -do in significando II, XXIV-XXVI 15; -do Dei I, XXII 6.
societas hominum et daemonum II, XXIII 24. 37; II, XXXIX 9.
soloecismus II, XIII 16. 55.
solvere, -utio *cf.* quaestio.
sonus dubius syllabarum III, III 37 sqq.; omnis -us natura triformis II, XVII 16.
sophisma II, XXXI 7; sophisticus sermo II, XXXI 19.
sordes (*rhet.*) IV, X 6.
sors -te legere I, XXVII-XXVIII 22.
spado (*Act. Ap.* 9) prol. 102 sqq.
species = pars III, XXXIV 2 sqq.; transire de genere ad speciem et redire ad genus III, XXXIV 26 sqq.; -es / fi-

des I, XXXVIII 1 sqq.; II, VII 49-50; II, XII 25 sqq.; specialiter / generaliter III, XXXIV 19.

spes — beatitudinis I, XXXIII 2. 20; spes / fides / caritas I, XXXVI-XXXVII 42; I, XXXVIII 1 sqq.; I, XXXIX 1 sqq.; I, XL 1 sqq.; spes / beatitudo I, XXXVIII 2; spes / bona coscientia I, XL 6 sqq.; III, X 10.

spiritalis — intellegentia III, VIII 11; libertas III, IX 20; homo III, IX 6; sensus IV, VII 150; -lia I, IV 17-8.

spiritus — malus II, XXIII 21; II, XXIV 8; -tus / caro I, XXIV 19 sqq.; Spiritus sanctus I, V 2 sqq.; in quo omnia I, V 7; agglutinat nos Deo I, XXXIV 19; operatur scripturam III, XXVII-XXVIII 7; in -tu -to unitatis aequalitatisque concordia I, V 16; -tus -ti conceptio II, VI 14.

spumeus — verborum ambitus IV, XIV 22-3.

statua — II, XXV 20; -tuae Musarum II, XVII 6 sqq.

stella — -larum positiones II, XXI 4; nomina II, XXI 11 sqq.; certus motus II, XXI 31; de -lis coniecturae II, XXIII 40 sqq.; siderum cognoscendorum non narratio sed demonstratio II, XXIX 22; de his perpauca scriptura commemorat II, XXIX 23; -rum ortus vel occasus II, XXIX 26; positio motusque II, XXIX 34; de -ribus computare II, XXIX 42-3.

stertere — IV, VII 61.

stoma — III, III 44.

strepitus — syllabarum I, VI 13.

strutio — de -num ossibus ansulae II, XX 17.

studiosus — scripturarum prol. 2; II, XLI 2, etc.; adulescens II, XXXIX 1; -sus discendi IV, XXVII 4.

stultitia — praedicationis I, XI-XIII 15. 24; Dei I, XIV 16 sqq.

suavitas — (*rhet.*) IV, IV-V 60 (saluber); IV, XIV 1 sqq. 21; IV, XXVI 16; dictionis IV, XIII 19; suaviter dicere, loqui IV, XII 15; IV, XXVI 48; -viter / salubriter audiri IV, IV-V 56.

submissus — -ssa dictio IV, XX 1; IV, XXI 38; IV, XXVI 18. 27; disputatio IV, XIX 11; -ssum eloquium IV, XXVI 14; dicendi genus IV, XX 166; IV, XXI 7. 42. 172; IV, XXII 8-9; IV, XXIII 9. 16. 17. 19; IV, XXIV 3. 27. 37; IV, XXVI 5. 33; verba sufficientia in genere -sso IV, XXVIII-XXIX 28; submisse dicere IV, XVII 13; IV, XVIII 63; IV, XIX 2-3 sqq.; IV, XXII 15 (-ssius); IV, XXIII 4; IV, XXVI 9; IV, XXVIII-XXIX 19; ad docendum IV, XVII 13; IV, XIX 7 sqq.; submissae elocutionis exempla IV, XX. XXI.

subtilitas — in locutione IV, VIII 17.

substantia — una, plena Trinitatis I, V 9-10; divina I, XXX 51.

superbia intolerabilis I, XXIII 27; edomanda labore II, VI 6; per -biam homo lapsus est I, XIV 14-5; *cf.* turris.
superficies scripturarum IV, XXI 4.
superstitio nugatoria vel noxia II, XXIII 24; -nes mathematicorum II, XXI 1 sqq.; -num errores II, XVII 1 sqq.; genera II, XX 8 sqq.; -nis machinamenta II, XXIX 8 sqq.; superstitiosus II, XX 27; III, XII-XIII 7; quid sit -sum II, XX 1 sqq.; -sa figmenta II, XVIII 13; -sa consuetudo II, XL 34; instituta II, XIX 6; -sae divinationes II, XXIII 7.
susceptio hominis I, XIV 5-6.
suspendere vocem, pronuntiationem IV, VII 17. 93. 209. 225; decentius IV, VII 229.
syllaba producta, correpta II, XIII 23; III, III 56 (producenda an corripienda); -barum correptio vel productio IV, X 18; sonus dubius III, III 37 sqq.
synagoga Iudaeorum IV, XIV 6.
synecdoche III, XXXV 4.
syrus -orum nominum interpretatio II, XXXIX 23.

tabula mathematicorum II, XXII 29.
taedium ad -dium pervenire IV, X 58.
temperatus -ta dictio IV, XXIII 21-2; -tum eloquium IV, XX 168; -ta principia IV, XXXIII 3; -tum genus IV, XX 51; IV, XXI 68. 93. 172; IV, XXIII 14-5. 16; IV, XXIV 3. 32; IV, XXV 3-4. 16. 27; IV, XXVI 5; comptum est ornatibus verborum IV, XX 112 (*cf.* ornamentum); in -to genere verba splendentia IV, XXVIII 28; eloquentia -ti generis nec inornata nec indecenter ornata IV, XXVI 36; -ti generis exempla IV, XX. XXI; temperate dicere IV, XVII 13; IV, XVIII 63; IV, XIX 3 sqq.; IV, XXVIII-XXIX 2. 19; ad praedicandum IV, XIX 8; ad delectandum IV, XVII 13; IV, XXVI 38; ad laudandum et vituperandum IV, XIX 3-4; IV, XXVI 39.
templum humanum prol. 96; -li aedificatio et anni aetatis Christi II, XVI 100; II, XXVIII 9 sqq.; christiani templum novum / vetus III, VI-VII 26.
tempus -orum quantitas III, XXXV 3; temporalis res I, IV 17; II, XXIII 36; dispensatio I, XXXV 7; -lia / aeterna I, XXXVIII 7; -lium rerum amor II, VII 22; a -libus liberare I, XXXIV 26.
tenere *cf.* auditor.
tepere (*rhet.*) IV, XX 188; tepescere IV, XXII 8.
terra nova III, XXXIV 100; beatorum, viventium III, XXXIV 86-7; futuri saeculi III, XXXIV 99.

testamentum vetus II, VIII 48; III, XXII-XXIII 2; novum II, VIII 48; III, XXXIV 54-5.
textus consequens III, III 30; sermonis III, II 9. 21-2. 45-6.
theatricus -cae nugae II, XVIII 4.
timor Dei II, VII 1 sqq.
tractare scripturas prol. 1. 21. 46; divina eloquia IV, IV-V 63-4; tractatus IV, XVIII 56; -tio scripturarum I, I 1; II, XXIX 29-30; -tor scripturarum IV, IV-V 1.
tradere praecepta, litteras, observationes, etc. prol. 4. 23. 73. 89. 97. 134. 139. 142; I, I 8; IV, VII 26, etc.
transiens -seuntes res II, VII 32.
transferre locutiones II, XIII 11.
transfiguratio de -nis Christi tempore quaestio III, XXXV 6.
transitorius -ria / mansoria dilectio, delectatio I, XXXV 9.
translatus -ta signa II, X 3; II, XVI 1; verba III, I 15; III, V 1 sqq.; III, XII-XIII 17; III, XXVII 23; IV, VII 142; verba -ta sicut propria tenere III, V 10 sqq.; -te II, XII 9; II, XVI 53; III, XVII 6; translatio II, XII 51.
Trinitas I, V 2 sqq.; unus Deus I, V 6; I, IX-X 13; incommutabilis II, VII 34; -tis unitas IV, XIX 11.
tropus III, XXXV 5; IV, VII 235-7 (non traditus arte rhetorica); -pi adhibiti in scripturis III, XXIX 2 sqq.; tropica locutio III, XXXVII 26. 29. 35; tropologia IV, VII 141.
tumor (*rhet.*) IV, VI 24.
turris (*Gen.* 11) superbiae signum II, IV 7; dispersio linguarum III, XXXVI 49.
Tychonius III, XXX-XXXVII; *Liber regularum* III, XXX 4; nomina regularum III, XXX 6 sqq.; non semper his regulis -nius usus est III, XXX 17 sqq.; quae non parum adiuvant ad intellegendas scripturas III, XXX 11; sed non omnia obscura his regulis dissolvuntur III, XXX 12 sqq.; expositio septem regularum III, XXXI-XXXVII.
Tyrus III, XXXIV 11.

umbra carnalis I, IX 8; -rarum imaginaria II, XLI 15; (*rhet.*) IV, XXIII 7.
unitas Dei I, V 15; Trinitatis IV, XIX 11; incommutabilis II, VII 34; -tatis nodus prol. 99; I, XVI-XVIII 3-4.
universitas -tatis auctor et conditor Deus I, IX-X 14.
urbanus -ni / rustici IV, III 53.
uti *cf.* frui.
utilitas -tas est quod agit caritas quo sibi prosit III, X 42.
uxor multis -ribus uti III, XVIII 12 sqq. (*cf.* patriarchae).

varietas decens IV, VII 64; linguarum II, XXVI 7; consuetudinum III, XIV 6; narrationis II, XXXVI 7; dicendi IV, X 36; generum dicendi IV, XXII 6; variare (*rhet.*) IV, VII 187; IV, XXII 19; dictio varianda est IV, XXII 3.
Varro II, XVII 3; II, XVIII 1.
vegetare I, VIII 8 sqq.
vehementer (*rhet.*) IV, IV-V 19.
velamen scripturarum III, VI-VII 54.
ventositas IV, VI 15.
ventriloquus -qua femina (*Act. Ap.* 16) II, XXIII 19.
Venus II, XXI 10. 17.
verbum (*cf.* Christus) = signum I, II 10 sqq.; II, III 14; -ba locutionesque II, XIV 10; -ba ignota II, XIV 3; III, I 3; congruentia IV, XX 117; cultiora IV, X 2; integra IV, X 23; sufficientia vehementia splendentia IV, XXVIII 28; propria II, X 7; III, I 15; III, II 1; III, IV 19; III, V 10; III, XXXVII 33 (ubi res ut dicuntur intellegendae sunt); translata III, I 15; III, V 1 sqq. 10; III, XII-XIII 17; III, XXVII-XXVIII 23; IV, VII 142; -borum ambitus IV, XIV 23; pugna I, VI 7; ordo IV, XX 82. 93 sqq.; genera II, XIV 10; ornatus, ornamenta IV, XX 112; IV, XXI 43; -bum ministrare per homines prol. 93; -ba furari IV, XXVIII-XXIX 44 sqq.; -bis servire III, IV 9; contendere IV, XXVIII-XXIX 16; in -bis amare verum, non -ba IV, XI 8; -ba contraria contrariis reddere IV, XX 186; quaedam -ba transferri non possunt in aliam linguam II, XI 13.
Vergilius II, XXXVIII 4.
verisimiliter narrare IV, I-II 24.
veritas Deus prol. 113; Christus prol. 130; I, XXXIV 1 sqq.; IV, XXVII 7; -tas fidei III, X 7; vitae beatae II, XXXVII 5; conexionum, sententiarum II, XXXI 36 sqq.; II, XXXIV 2 sqq.; -tatis sententia III, XXIV-XXVI 5; regula I, VIII 21; spectacula II, XXXVII 20; praedicator / magister IV, XXVIII-XXIX 41; -tati configurari I, XIX-XXI 13; pro -tate dicere IV, XXVIII-XXIX 13 sqq.; a -tate excidere I, XXIII 10; -tas incommutabiliter vivit I, IX-X 12.
vestigium II, I 7. 17; -gium indagare prol. 145.
via Christus I, XI-XIII 10; I, XXXIV 5; via locorum / affectuum I, XVI-XVIII 8; -rum principium I, XXXIV 6 sqq.; in via remanere I, XXXIII 1.
Victorinus II, XL 30.
violator fidei I, XXXVI-XXXVII 18.
virtus -tes eloquentiae IV, VI 22.

vis lectionis II, XIV 13; consuetudinis II, XIV 15; naturae II, XXIX 16; signi III, IX 4; eloquentiae IV, XII 26.
vitiosus -sa locutio II, XIII 51.
vita Deus I, VIII 3; Christus I, XXXIV 15; -ta spiritalis III, XVII 2; aeterna I, XXXIV 14; beata I, XXII 14; haec / futura I, XXXIX 9 sqq.; sine sensu / sentiens / intellegens I, VIII 11-3; mutabilis / incommutabilis I, VIII 14; I, XXII 20; -ta incommutabiliter sapiens I, VIII 20; I, IX-X 1 sqq.; -ta praedicatoris debet congruere cum verbis IV, XXVII-XXVIII; vivere incommutabiliter I, IX-X 13; -endi forma IV, XXVIII-XXIX 34-5; -entium terra III, XXXIV 87.
volumen I, I 8.
vox (*cf.* suspendere) -cem premere IV, XXIV 4; -cis mutatio IV, XVIII 43.

yssopum -pi vis purgatoria II, XLI 31; (*symb.*) II, XVI 47; II, XLI 16.

INDICE GENERALE

VII Introduzione
XLV Abbreviazioni e sigle
LIII Bibliografia

TESTO E TRADUZIONE

3 *Conspectus codicum et editionum*
7 Prologo
19 Libro primo
75 Libro secondo
171 Libro terzo
253 Libro quarto

COMMENTO

367 *Prologo*
376 *Libro primo*
417 *Libro secondo*
479 *Libro terzo*
528 *Libro quarto*

581 Indice dei passi biblici e di altri autori
587 Indice dei nomi e di alcune cose notevoli

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. IV: ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*
9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I: LIBRI I-II

vol. II: LIBRI III-IV

vol. III: LIBRI V-VI

vol. IV: LIBRI VII-VIII

vol. V: LIBRI IX-X

vol. VI: LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*
a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, *Guida della Grecia*

8 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, S. Settis, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*

a cura di Simonetta Feraboli.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*

a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*

a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey; introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano.

Questo volume è stato impresso
nel mese di ottobre dell'anno 1994
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona

Stampato in Italia – Printed in Italy

ISBN 88-04-37417-9